JEAN DE VIGUERIE

CRISTIANISMO Y REVOLUCIÓN

Cinco lecciones de historia de la Revolución Francesa

EDICIONES RIALP, S. A.
MADRID

Título original:
Christianisme et révolution
Cinq Leçons d'histoire de la Révolution Française

Cubierta: Studio 5
Fotocomposición: M. T., S. A.
Fotomecánica: Megacolor, S. A.

I.S.B.N.: 84-321-2723-X
Depósito legal: M. 4565-1991

Impreso en España — Printed in Spain

Gráficas Rogar, S. A. - León, 44 - Pol. Ind. Cobo Calleja - Fuenlabrada (Madrid)

ÍNDICE

Las cinco lecciones que componen esta obra fueron dictadas con motivo de la conmemoración de los doscientos años de la Revolución Francesa, a los alumnos de la Universidad de Angers y a los del Centro Nacional de Enseñanza por Correspondencia.

NOTA A LA SEGUNDA EDICIÓN FRANCESA

Presentamos la segunda edición «revisada y aumentada» de esta obra. En ella hacemos mención de los trabajos publicados desde la aparición de la primera. Añadimos como complemento el texto de la Constitución Civil del Clero. Merece mencionarse, además, una doble aportación: la de nuestras propias investigaciones y las del público. En efecto, muchos lectores nos han proporcionado valiosas observaciones e informaciones inéditas. Desde aquí queremos expresar nuestra gratitud a los amigos de esta obra.

J. DE V.

PRIMERA LECCIÓN

LA RELIGIÓN Y LA IGLESIA EN FRANCIA DURANTE LOS ÚLTIMOS AÑOS DEL ANTIGUO RÉGIMEN (1780-1789)

En 1789 la mayoría de los franceses eran católicos y la mayoría de los católicos practicaba su religión. El incumplimiento del precepto pascual era raro en las ciudades y excepcional en el campo. Quince años más tarde, bajo Bonaparte, la tercera o la cuarta parte de los católicos no comulgan por Pascua ni asisten a Misa los domingos[1]. La diferencia es espectacular y no deja lugar a dudas: la masiva descristianización de Francia se inicia con la Revolución.

La única dificultad —y no pequeña, sin embargo— es la de determinar la parte de responsabilidad achacable a la persecución revolucionaria. El deísmo, la incredulidad y el anticlericalismo no comienzan en 1789 y el siglo XVIII ha sido en

[1] Ver las estadísticas de la práctica religiosa publicadas en *Matériaux pour l'histoire religieuse du peuple français* (bajo la dirección de F. Boulard, revisado por Y.-M. Hilaire), t. I, 1982, p. 630.

muchos aspectos un siglo anticristiano. Podemos, pues, preguntarnos: ¿fue la Revolución la que apartó a los franceses del cristianismo? ¿Estaban apartados con anterioridad? En este caso, la Revolución no habría hecho más que dar a conocer un divorcio que era ya efectivo, aunque disimulado bajo el ropaje de un conformismo religioso y una práctica rutinaria. Merece la pena plantearse la cuestión.

Y, una vez planteada, hay que tratar de responderla. Por otra parte, no existe la posibilidad de obtener una respuesta satisfactoria sin un examen previo, muy cuidadoso, del estado religioso de Francia en vísperas de la Revolución.

Los ataques contra el cristianismo

Desde finales del siglo XVIII, *el cristianismo no ha cesado de ser combatido* en toda Europa, pero con especial virulencia en Inglaterra y en Francia. Ha sufrido los ataques de los libertinos, de los «racionalistas» y, aproximadamente a partir de 1730, de ciertos literatos denominados «filósofos». A mediados de siglo, la ofensiva filosófica redobla su actuación y la vemos avanzar apoyada por unas armas terribles, los libros y los panfletos: *El análisis de la religión cristiana,* de Dumarsais (1743), el *Hombre máquina* de La Mettrie (1748), la *Carta sobre los ciegos* de Diderot, *El Espíritu* de Helvetius (1758), el *Belisario* de Marmontel (1767) y el *Sistema de la Naturaleza* del barón d'Holbach (1770), cuyos escándalos no tenían límite. Sin mencionar la *Enciclopedia* (publicada entre los años 1751 y 1772)[2].

El peligro es grave. Y es nuevo. Siempre hubo ateos y racionalistas, aunque eran escasos y tenían pocos seguidores. Pero ahora se trata de los grandes nombres de la literatura: Voltaire, Diderot, Grimm, Marmontel, La Haye, por no citar

[2] Sobre las sucesivas épocas de la ofensiva filosófica, ver Daniel Mornet, *Les origines intellectuelles de la Révolution française 1715-87.* París, 1933, reed. 1967.

más. Los escritores antirreligiosos son los autores de éxito. Los enemigos del cristianismo son los dueños de la opinión pública.

Anticristianos es una palabra más apropiada que irreligioso. En efecto, los filósofos no ignoran la religión. Voltaire pide «una religión para el pueblo», D'Holbach desea que llegue a establecerse «una religión civil», Rousseau solicita «una profesión de fe civil», el abate Raynal afirma que «la religión está al servicio del Estado» y Diderot se declara seguidor de la «religión natural». Todos ellos rechazan el cristianismo por considerarlo contrario a la razón y a la moral.

Según las tesis racionalistas, ¿quién puede aceptar la Trinidad, la Revelación, las penas del infierno? ¿Cómo un Dios inmutable puede revelarse? «Si Dios se ha revelado en el tiempo, ha dejado de ser inmutable porque en un momento determinado ha querido lo que no quiso en otro»[3]. ¿Cómo un Dios bueno puede castigar con un infierno eterno? «¿Podría un Dios misericordioso complacerse en un baño de lágrimas? ¿No ofenderá el temor a su clemencia?»[4]. ¿Son necesarias las tres personas en un solo Dios? «¿Por qué obligarme a creer que hay tres personas en Dios con la misma firmeza con que creo que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos?»[5]. ¿Y si se alegan testimonios, e incluso milagros? Solamente convence la razón. «Una sola demostración», dice Diderot, «me impresiona más que cincuenta hechos. Gracias a la confianza que tengo en mi propia razón, mi fe no se encuentra a merced de cualquier saltimbanqui. Enviado de Mahoma, endereza a los cojos; haz hablar a los mudos; devuelve la vista a los ciegos; cura a los paralíticos; resucita a los muertos; devuelve a los lisiados el miembro que les falta, milagro que aún está por hacer; verás, sorprendido, cómo mi fe permanece inalterable (...). Estoy más seguro de mi juicio

[3] D'Holbach, *La contagion sacrée ou histoire naturelle de la superstition.* Obra traducida del inglés, t. I, Londres, 1768, p. 32.
[4] Diderot, *Pensées philosophiques,* Obras completas, París 1975, t. I, VII.
[5] *Ibídem.*

que de mis ojos»[6]. Es evidente que este texto apunta al nombre de Jesucristo tras el de Mahoma. Al rechazar los milagros, se rechaza al cristianismo en su conjunto. El cristianismo es una religión de testimonio. Pero ¿de qué valen los testimonios si no se atribuye valor a los hechos y las creencias se fundamentan únicamente en la razón? La «auténtica moral» de los filósofos es una moral puramente social que rehúsa el sacrificio. Según Helvetius, «el hombre virtuoso no es aquel que sacrifica sus placeres, sus costumbres y sus pasiones más profundas ante el bien común, ya que tal hombre no existe; sino aquel cuya pasión más profunda está tan de acuerdo con el interés general que casi llega a convertirse en virtud»[7]. Ser un hombre social o no serlo. El hombre social se conforma a la sociedad, no se sacrifica por ella. Eso no añadiría nada. El sacrificio por Dios es auténtica locura, ya que supone tratar a Dios como a un niño.

«Se ha supuesto que acariciando a Dios como a un niño se pondría trabas a su justicia y se disfrutaría de su bondad. De aquí proceden las renuncias, los sacrificios, las iniciativas que han perdido a la moral»[8].

Los filósofos se adecuarían al cristianismo, pero a un cristianismo sin testimonios y sin sacrificios, es decir, a un cristianismo desnaturalizado, que ni siquiera sería una religión, puesto que toda religión digna de ese nombre va acompañada de testimonios y de sacrificios. Como ya se ha indicado, los filósofos merecen mejor el calificativo de anticristianos que el de irreligiosos, aunque éste, por ser más preciso, les conviene más. En todo caso, el uno no excluye al otro. Al no haber religión sin testimonios ni sacrificios, los filósofos, a pesar de sus pretensiones, no son religiosos.

* * *

[6] *Ibídem.*
[7] *De l'Esprit,* Amsterdam, 1738, t. I, p. 73.
[8] Mably, *Collection complète des Oeuvres de l'abbé de Mably,* año III de la República, t. X, p. 315.

LA RELIGIÓN DE LOS FRANCESES

Veamos ahora *cómo se manifiesta la religión.*

En 1789 la población del reino de Francia es casi completamente cristiana.

Los únicos no cristianos son los 40.000 judíos cuyas comunidades más numerosas viven en Alsacia, Metz, París, Burdeos, Bayona y el Condado[9].

Los únicos cristianos no católicos son 500.000 protestantes, la cuarta parte de los cuales se encuentra en Languedoc[10].

Tanto católicos como protestantes son bautizados. Excepto los 40.000 judíos, no hay un solo súbdito del rey que no haya recibido el Bautismo.

Este cristianismo no es una etiqueta que se lleve descuidadamente. Estos cristianos saben que lo son, ya que conocen las «verdades necesarias para la salvación», según la expresión en uso. Y esto hasta los más sencillos, los más ignorantes de entre ellos. El cura de cada parroquia enseña el catecismo un día a la semana y desde el púlpito lee a sus feligreses de la «misa dominical» un «resumen de la fe». Es una formación permanente. Nadie puede inhibirse de esta escuela de doctrina. Hasta los analfabetos se someten a ella.

¿Qué es lo que enseña a todos esta religión? ¿Quién es ese Dios del que oyen hablar una y otra vez desde el púlpito y en los sermones?

No es un Dios indefinido, inconcreto o confuso. Es un Dios claro y preciso. El catecismo plantea abiertamente la pregunta «¿Quién es Dios?» y responde a ella. Según esta respuesta, Dios es más patente, más real que todas las cosas, puesto que es el Autor de todas ellas. Dios es, en primer lugar, el Creador.

La creación no es absurda. El catecismo pregunta: «¿Para qué ha creado Dios al hombre?» La respuesta dice: «Para

[9] Baruch Szyster, *La Révolution française et les Juifs. Esquisse historique de l'émancipation juive en France (1789-1792),* Toulouse, 1926, p. 137.
[10] *Histoire des protestants en France,* Toulouse, 1977, p. 244.

conocerle, amarle y servirle y de este modo alcanzar la vida eterna». El catecismo enseña, de entrada, que Dios quiere la felicidad del hombre.

Este Dios creador y bienhechor es trino: «El misterio de la Trinidad contiene toda la doctrina», dice el Catecismo Romano, modelo de todos los demás. Desde hace dos siglos se construyen retablos pintados o esculpidos, cuadros vivos de las verdades de la fe, que adornan los altares de todas las iglesias de Francia. En la cumbre del retablo, coronando ese catecismo de imágenes, aparece representada la Santísima Trinidad. Dios Padre en lo alto, un anciano con barba y expresión severa, separa las nubes abriendo los cielos. Sobre Él, volando hacia abajo con las alas extendidas, la paloma del Espíritu Santo. Debajo de la Paloma, el Hijo, la Segunda Persona, representada como un niño en los brazos de María o como el Crucificado: tal es la escena que millones de católicos tienen ante los ojos cuando van a Misa todos los domingos de su vida.

Porque van a Misa todos los domingos. Lo mismo que cumplen con Pascua. Son practicantes y realmente no se puede decir que lo hagan obligados. Por supuesto, los párrocos tienen que advertir a los no practicantes y hasta denunciarlos al obispo, que puede castigarlos con la excomunión y la privación de sepultura eclesiástica. De hecho, las denuncias de los párrocos son muy escasas; y las excomuniones, más aún. En todo el siglo XVIII apenas aparece un caso en el que se negara la sepultura eclesiástica entre cien parroquias rurales[11]. Por otra parte, en esas parroquias se conocen varias decenas de no practicantes. Hablar de coacción sería exagerado.

Hablar de conformismo, temerario. A menos que práctica unánime y conformismo sean sinónimos. Y eso hay que demostrarlo. Nada nos permite afirmar que los cristianos del Antiguo Régimen no tengan fe, ni una vida religiosa profunda y ferviente. No todos los que van a Misa son obligatoriamente cristianos por conformismo.

[11] Un único caso en Anjou entre 250 parroquias (según los Inventarios Breves de la serie E de los Archivos Departamentales).

Por otra parte, contamos con una prueba que se opone radicalmente a la tesis del conformismo, del cristianismo «gestual». Podemos llamarla la prueba de la absolución. Expliquémonos. Nadie puede cumplir con Pascua si no ha recibido el perdón de sus pecados. Si se diera la absolución a todo el mundo, esta prueba no serviría. Pero no se da a todo el mundo. En principio, no la reciben los pecadores llamados «habituales», es decir, los que insisten en sus malas costumbres. En un manual del confesor se lee que el sacerdote no absolverá nunca a los que «viven en pecado», ni a los que «reinciden en él», ni a los «mundanos» que «viven en el amor predominante del siglo»[12]. Esto es importante. Y si, a pesar de eso, todo el mundo (o casi todo el mundo) cumple con Pascua, ¡no es tan malo el estado moral de la población! Y justamente casi todos los franceses obedecen el precepto. ¿Podemos entonces llegar a la conclusión de que casi todos los franceses viven en general según los principios de la moral cristiana? Esto sería una exageración. Por lo menos, podemos afirmar que las prácticas pascuales no eran un simple «gesto» realizado sin pensar, sino que tenían para los cristianos de entonces un significado moral y religioso.

Existe otra objeción: se dice que quizás el cristianismo sea cuestión de sentimiento, lo que lo hace impuro, una mezcla de folklore y superstición, no una auténtica religión[13]. Este reproche es injusto. Es cierto que, a veces, los fieles veneran a santos mal identificados como protectores de la salud o de las cosechas, más que como ejemplos y modelos. También es cierto que esas devociones especiales van acompañadas a menudo por prácticas curiosas, como introducir el brazo en un agujero de la pared o bañarse en una fuente. Y es cierto también que muchos cristianos creen en signos y presagios; pero eso no basta para deducir de ello el imperio de la supers-

[12] *Obligaciones del buen pastor*. París, t. 2, p. 379.
[13] Este reproche, como el del conformismo, lo formulan varios historiadores. Estudiar las conclusiones de la obra de Jean Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire,* París, 1971, p. 330.

tición. Además, y justamente en el siglo XVIII, las prácticas supersticiosas son cada vez menos frecuentes. Cuando los obispos visitan las parroquias y preguntan: «¿Existen abusos y supersticiones?», por lo menos las tres cuartas partes de los párrocos responden negativamente. En 1757, sólo diez parroquias de un total de 281 en la diócesis de Boulogne lo hacen en sentido contrario[14].

A esto queremos llegar: el catolicismo francés de 1789 no es de fachada, no es una simple apariencia, sino una verdadera religión infundida en el alma y que orienta toda la vida.

Eso no le impide sufrir los ataques externos ni verse obligado a retroceder.

A mediados de siglo empezó a aumentar repentinamente el número de descreídos, de los que ya no comulgan por Pascua, y en algunas ciudades dicho número comenzó a ser preocupante. Setecientas u ochocientas personas en Pau (1772)[15], 372 de un total de 660 en edad de comulgar[16] en la ciudad de Troyes, parroquia de Ste. Savine (1787), y en Burdeos la mitad de la población (1772)[17]. La gente del campo continúa siendo fiel, pero ya hay regiones afectadas, como La Champagne, donde el número de no practicantes llega a ser del veinticinco por ciento[18], como en las de Orleans y Auxerre, provincias en las que, después de 1760, el número de los que no cumplen con el precepto pascual llega hasta el 40 por 100[18bis]. Existen, como siempre, los «pecadores habituales», a los que se niega

[14] Arlette Playoust-Chaussis, *La vie religieuse dans la diocèse de Boulogne au XVIII siècle,* Arras, 1976, p. 273.

[15] Según un texto anónimo citado por Delattre en *Les établissements des Jesuites en France,* t. III, col. 1467.

[16] Citado por M. Crubellier en *La diocèse de Metz,* publicado bajo la dirección de H. Tribout de Morembert, París, 1970, p. 280.

[17] J. Queniart, *Les hommes, l'Église et Dieu dans la France du XVIII siècle,* París, 1978, p. 293.

[18] G. Le Bras, *Étude de Sociologie religieuse,* t. I, *Sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes françaises,* París, 1955, pp. 54-68.

[18 bis] Dominique Dinet, «La déchristianitation des pays du Sud-Est du Bassin Parisien au XVIII siècle», *Christianisation y déchristianitation; Actes de la Neuvième Rencontre d'Histoire Religieuse, tenue à Fontevraud les 3, 4 et 5 octobre 1985,* Angers, 1986, pp. 121-136.

la absolución, pero también los espíritus endurecidos que ni siquiera se acercan al confesonario y que generalmente son hombres. En Thionville, según el testimonio de Merlín, diputado de la Convención, «en 1789 solamente se confesaban las mujeres, y no todas»[19].

Al mismo tiempo se produce un deterioro en las costumbres. Los nacimientos ilegítimos, aunque aumentan poco en el campo, crecen mucho en las ciudades, y entre 1740 y 1788 pasan del 6 al 16 por 100 en Strasburgo y del 4,8 al 12,5 por 100 en Lille[20].

El número creciente de nacimientos prenupciales indica una crisis de la institución matrimonial. Entre 1740 y 1792 un niño de cada cinco es concebido antes del matrimonio[21]. Las elevadas estadísticas de niños abandonados y la generalización de la crianza fuera del hogar en todas las clases sociales demuestran la crisis de la familia y el deterioro de las costumbres[22]. La mayor versatilidad de la sociedad, la emigración hacia las grandes ciudades con el desarraigo que implica, el hedonismo en la literatura, en ciertos ambientes aristocráticos y entre «la gente de talento», son otros tantos factores de la relajación de las costumbres.

Estudio del balance de la religiosidad

Si se hace en relación con «cumplidores del precepto pascual-asistentes a misa», el balance da pérdidas. Pero los beneficios se equilibran con las pérdidas por la profundidad y la calidad. Como ya hemos visto, la práctica no es una simple apariencia, aumenta la instrucción religiosa y disminuyen las

[19] Citado por Jean Eich, «La situation matérielle de l'Église de Metz à la fin de l'Ancien Régime», *Annuaire de la Société d'Histoire et d'Archéologie de la Lorraine,* 1958, p. 55.

[20] Sobre este tema, ver R. Pillorget, *La tige et le rameau,* París, 1979, p. 266 y sig.

[21] Pillorget, *op. cit.,* idem.

[22] J. de Viguerie, «L'institution des enfants - L'éducation en France XVI-XVIII siècles», París, 1978, p. 19.

supersticiones. Y, además, asistimos a un fenómeno asombroso —aún poco conocido por los historiadores— que podríamos denominar la expansión de la devoción.

Y es que la devoción, es decir, la religión vivida o, si se prefiere, el Evangelio llevado a la práctica, no es exclusivo (como en el comienzo del siglo precedente) de una pequeña minoría. Ahora la mayoría es devota. La piedad se ha popularizado y ya no está reservada a círculos reducidos. En el período comprendido entre 1778-1789 las tiradas de publicaciones sobre el tema representan más de la mitad de la reedición total, es decir, cerca de millón y medio de ejemplares. Se trata de libros de espiritualidad, de «ejercicios» (para hacer meditación, para prepararse a comulgar, para disponerse a morir) o también de los llamados «de iglesia», que es como se conocían entonces los actuales misales[23].

Los filósofos califican de «fanáticas» estas devociones. El epíteto no es muy apropiado. La devoción no es algo abrumador en los finales del siglo XVIII. Es absolutamente interior, sencilla, sin espectáculo, orientada al cumplimiento de los deberes de estado. Insiste en que «la piedad más profunda es la más oculta y la más firme es la mejor». Está inspirada en la Sagrada Escritura y, más exactamente, en el Nuevo Testamento y en los salmos. Muchos fieles tienen la costumbre de recitarlos a diario[24]. ¿De dónde nace esta moda? ¿Será una reacción instintiva en contra del racionalismo reinante?

El fervor se centra en devociones sensibles como la del Santísimo Sacramento y la del Sagrado Corazón, muy ligada a la Cruz; fervor menos abstracto, menos desencarnado y que nos recuerda extraordinariamente al cristianismo medieval. Hay afición a las ceremonias populares que no figuran en los rituales, a los saludos y las entronizaciones de cruces. La piedad está llena de amor y afán de reparación. Hay que

[23] Sobre este fenómeno de la expansión de la piedad, remitirse al artículo del propio autor citado al final del presente capítulo en la orientación bibliográfica.

[24] J. de Viguerie, «Les psaumes dans la piété française (1660-1789)», *Actes du colloque de Paris sur Le Grand Motet* (julio 1984).

desagraviar al Dios de amor por los ultrajes del mundo. Éste es en especial el sentido de la devoción al Sagrado Corazón, que no cesa de crecer. En París aparece una nueva congregación: las religiosas de Sainte Aure. En 1761 se comprometen a rezar todos los días «por la reparación de las ofensas que se cometen contra el Corazón de Jesús en el Santísimo Sacramento del Altar». Se entregan, pues, a la Adoración Perpetua. Esto significa que hacen un turno ininterrumpido a fin de orar incesantemente ante el tabernáculo[25].

El país se encontraba, pues, fuertemente dividido. De un lado, los deístas; del otro, los «fanáticos». Y, desde luego, esa oposición existe. Pero la fisonomía religiosa de Francia es indudablemente mucho más compleja.

Efectivamente: si estudiamos las diferentes actitudes de los franceses del Antiguo Régimen en relación con la religión, podemos distinguir por lo menos cinco:

- la de los enemigos de la religión y la de los «libertinos» más o menos declarados. Es la de los «filósofos», con sus discípulos y sus lectores. En las ciudades importantes, como por ejemplo Lyon, este sector libertino se compone de empleados, secretarios, artistas y funcionarios.
- la de los católicos «ilustrados» que pretenden replantear la religión a la luz de la filosofía del siglo. Unos tienden al deísmo, los otros rechazan los «ejercicios» de piedad. Unos y otros se encuentran frecuentemente en los conventos masculinos, especialmente en el Oratorio y en los benedictinos de St-Maure y de St-Vanne[26].
- la de los jansenistas, muy numerosos, a pesar de las persecuciones sufridas.
- la de los católicos fieles y practicantes, pero de escasas convicciones y moral algo relajada.

[25] El estudio de esta congregación se debe a F. Le Chenadec, *La devotion au Sacré Coeur dans la diocèse de Paris au XVIII siècle.*

[26] Dom Grappin y Dom Cajot, del convento de St-Vanne, son auténticos frailes filósofos.

— y, por fin, la de los católicos piadosos, con esa piedad antes descrita. Forman indudablemente el sector más numeroso. Se les encuentra en todos los ambientes, aunque menos frecuentemente en el de los negocios o las finanzas, y son innumerables entre los habitantes del campo, el clero secular y los conventos femeninos.

Las diferencias son tan enormes que podrían parecer dos religiones distintas. Las animadversiones, feroces. Los jansenistas publican un periódico llamado «Novedades eclesiásticas» cuya actividad habitual consiste en criticar todo lo que no es jansenista o jansenizante. Los católicos piadosos no suelen ser jansenistas y se ven atacados tanto por éstos como por los filósofos.

La situación mejora algo bajo el reinado de Luis XVI. Cuando Voltaire envejeció, «decidió defender a Dios». Es la «religión de Ferney»: «Si Dios no existiera, habría que inventarlo, pero la naturaleza toda nos grita que existe»[27]. La religiosidad de Jean-Jacques Rousseau tiene un efecto conciliador y la «Profesión de fe del vicario saboyardo» obtiene un gran éxito no sólo entre los cristianos «ilustrados», sino también entre los devotos. Un gran defensor del catolicismo, Le Franc de Pompignan, obispo de Puy, declara que las páginas que el Evangelio ha inspirado a Jean-Jacques anulan sus errores[28]. La realidad es que Rousseau se convirtió y que, gracias a él, muchos deístas se convirtieron en «fervientes teístas»[29]. Pero es preferible no exagerar la importancia de estos movimientos, que apenas modifican las divisiones y reducen en escasas proporciones los antagonismos.

* * *

[27] A propósito de la «religión de Ferney», ver *La religión de Voltaire*, París, 1956, pp. 385-420.

[28] Sobre el éxito de Rousseau entre los católicos, leer A. Dufourcq, *Voltaire et les martyres de la Terreur*, París, 1954, p. 265 y sig.

[29] Según la expresión de François Bluche en *La vie quotidienne au temps de Louis XVI*, p. 165.

LA IGLESIA FRANCESA

Debemos examinar ahora otro aspecto de la religión: el de los cristianos de iglesia.

La Iglesia de los católicos es la Iglesia universal. Forman «parte de la Iglesia universal» las 139 diócesis del reino (en 1789) y las casi cuarenta mil parroquias. Además de «los prelados y los pastores», los religiosos y las religiosas, es decir, el conjunto de almas consagradas.

En total, esta población, en vísperas de la Revolución, consta de unas ciento treinta mil personas. Realmente, una cifra muy baja en un total de veintiséis millones de franceses. Unos viven en medio del mundo: el clero secular; los demás, en comunidades religiosas, sometidos a una regla: el clero regular. Indudablemente, el número de los primeros es mayor.

La diferencia de funciones es muy grande: desde los monjes contemplativos, encerrados en clausura (como los cartujos o benedictinos), a los curas de las parroquias, administradores de los sacramentos, pasando por las órdenes religiosas de vida mixta, al mismo tiempo apostólica y contemplativa, como los mostenses y los mendicantes; y por los canónigos de los capítulos catedralicios y colegiales, cuyo papel es el de celebrar el oficio divino. Se puede advertir que los que como única misión tienen la oración no son los más numerosos. Si añadimos los 11.853 canónigos[30] y unos 20.000 monjes y novicios contemplativos, obtenemos casi la cuarta parte del efectivo total de las personas consagradas que viven en el reino[30bis]. Se trata de personas consagradas que se entregan al «trabajo de Dios» («opus Dei»), es decir, el canto del oficio divino en la iglesia siete veces al día. La otra cuarta parte la forman las personas

[30] Cifra que proporciona el abate Daux, *Les chapitres cathédraux de France; notices, costumes, armoiries*, París, 1888.

[30 bis] La cifra de 20.000 es, evidentemente, una estimación muy aproximada, aunque bastante aceptable, si se basa en las del abate Sicard, revisadas por B. Plongeron (*Les réguliers de Paris devant le serment constitutionel*, París, 1964, p. 488).

consagradas que viven bajo una regla, pero entregando toda o parte de su vida al apostolado (religioso mendicante, compañía de sacerdotes, congregaciones de doncellas seculares). El clero secular dedicado a las tareas pastorales representa la mitad restante. Son los obispos, los párrocos, los vicarios y los sacerdotes de las parroquias.

Los obispos tienen atribuciones sobre todo el clero. Son los dirigentes incuestionables. Hablan en nombre de la Iglesia. Son los sucesores de los Apóstoles. Desde hace dos siglos su autoridad en las diócesis no ha cesado de aumentar. Apoyándose en el Concilio de Trento, han reducido paulatinamente a la obediencia a todos los archidiáconos, los deanes de los capítulos, los canónigos y los regulares. El único obstáculo para el dominio total es el sistema de presentación a los curatos. No han podido cambiarlo. Son raros los que nombran a más de un tercio de los cargos de la diócesis. Por otra parte, se reservan el derecho exclusivo de examinar a los candidatos, de juzgar su competencia y de admitirlos. Nombran a los vicarios de los párrocos. Acaban con determinadas exenciones monásticas. Visitan a capricho la mayoría de las casas religiosas y sólo ellos pueden conceder a los regulares la facultad de predicar o de confesar. Su curia diocesana tiene las características de un gobierno con su decena de grandes vicarios, su juez y sus secretarios. Legislan soberanamente sobre la disciplina de los sacramentos, la reglamentación de la vida de su clero y sobre la liturgia. Son auténticas potencias[31].

A partir de 1750 disminuye el número de sacerdotes.

Entre 1760 y 1770 ha habido muy pocas vocaciones para el clero secular. Después de un ligero aumento en 1780, la situación se deteriora de nuevo. En el último decenio del Antiguo Régimen el número de ordenaciones al subdiaconado y al presbiterado es inferior en un 22 por 100 al de los años 1740

[31] Tesis de M. Peronnet, *Les évêques de l'ancienne France.* París, 1977. Y consultar la recopilación titulada *L'évêque dans l'histoire de l'Église,* Actas del Séptimo Encuentro de Historia Religiosa, Prensa de la Universidad de Angers, 1984.

a 1750[32]. Faltan sacerdotes. Los obispos están preocupados. Monseñor de la Marche, obispo de Léon, calcula que el número de sacerdotes en su diócesis ha pasado de 1.600 al final del siglo XVII a 400 en 1792[33]. Loménie de Brienne, arzobispo de Toulouse, presenta un informe sobre la crisis de vocaciones sacerdotales en la Asamblea del Clero de 1775: «El número de eclesiásticos que se dedican a las funciones del sagrado ministerio disminuye día a día y su escasez, patente en diversas provincias, es, indudablemente, el objetivo más digno contra el que debéis emplearos»[34]. Aunque no faltan los curas, resulta ya difícil encontrar vicarios para las parroquias más populosas.

El problema es aún mayor entre el clero regular. En treinta años el número de monjes ha disminuido a la mitad. Quedan vacíos numerosos monasterios. En los que vivían cuarenta o cincuenta monjes a principios de siglo no hay ahora más que cinco o seis. Sin embargo, después de 1780, algunos noviciados, como el de los Genovefains y los Padres de la Doctrina Cristiana, ven un crecimiento en el número de sus postulantes y la crisis parece superada[35]. Los monasterios y los conventos femeninos se mantienen más firmes y consiguen conservar en las comunidades un número razonable de religiosas. Sin embargo, también han sufrido considerables pérdidas. En 1730 las Visitandines eran 1.364. En 1790 son 943[36].

El clero envejece. En otro tiempo, los jóvenes y las mucha-

[32] El artículo fundamental es el de T. Tackett, «Histoire sociale du clergé diocésain dans la France du XVIII siècle». *Revue d'histoire moderne et contemporaine,* abril-junio 1979, pp. 198-234.
[33] Citado por V.-L. Tapie, *Les retables bretons,* p. 124.
[34] Citado por R. Darricau, «Les préoccupations pastorales des Assemblées du Clergé de France à la veille de la Révolution (1775-1789)». *Colloque international de Sorèze. Louis XVI et l'indépendence américaine,* p. 260.
[35] Sobre las vocaciones regulares en los últimos años del Antiguo Régimen, consultar Bernard Plongeron, *Les réguliers de Paris et le serment constitutionel,* París, 1969, y J. de Viguerie, *Une oeuvre d'éducation sous l'Ancien Régime. Les Pères de la Doctrine Chrétienne en France et en Italie,* París, 1976.
[36] Roger Devos, *Les visitandines d'Annecy aux XVII et XVIII siècle,* Annecy, 1973, p. 83.

chas de 15 ó 16 años llenaban los conventos. Eso ha terminado; el edicto real de 1768 hace retrasar la edad de profesar a los 21 años para los hombres y 18 para las mujeres. Hay otros obstáculos que se oponen a las vocaciones: los confesores y los directores espirituales, demasiado escrupulosos, obligan siempre a esperar, a deliberar, a examinar; las familias se muestran hostiles. Cerca de la mitad de las religiosas que entraron en la Visitación durante el siglo XVIII tuvieron que vencer la resistencia de sus padres. El número de postulantes y de novicias que han tenido que volver a sus hogares tras abandonar la vida religiosa es incontable. Se extiende por todas partes un clima de hostilidad hacia los conventos. Las gentes no comprenden que alguien se quiera recluir durante toda la vida en un claustro, apartándose del mundo.

Las acusaciones calumniosas de los filósofos han vuelto a la opinión pública en contra de los conventos y de los votos. *La Religiosa,* escrita por Diderot en 1758, nos muestra a una pobre muchacha, llamada Marie Suzanne Simonin, víctima desdichada de la horrible maldad de las monjas. Obligada a ingresar en el convento por una madre indigna que quiere librarse de ella, coaccionada para pronunciar sus votos, le resulta imposible escapar de allí: las religiosas la humillan, la pegan, llegan a encerrarla en una celda por orden de la superiora. He aquí el relato de la encarcelación:

«Me echaron una camisa por encima, me quitaron las medias, me cubrieron con un saco y me llevaron con la cabeza y los pies desnudos a través de los pasillos. Yo gritaba, pedía socorro, pero habían tocado la campana para advertir que no acudiera nadie. Yo clamaba al cielo, caí al suelo y me arrastraron. Cuando llegué al final de las escaleras tenía los pies ensangrentados y las piernas heridas; mi estado era tal que podía conmover a las almas de bronce. Pero con unas enormes llaves abrieron la puerta de un cubículo subterráneo y oscuro, arrojándome sobre una manta podrida por la humedad... Mi primera intención fue la de matarme; me llevé las manos a la garganta; destrocé mis ropas, di gritos desgarradores... Todas las mañanas venía una de mis verdugos y me decía:

Obedezca a la superiora y saldrá de aquí...»[37].

Ésta es la imagen que se difunde sobre la vida monástica: la coacción, la prisión, los tormentos. La realidad es otra, pero la gente cree en las imágenes.

La realidad es otra, sin que eso signifique que todas las vocaciones sean libres y puras. Aun sin escuchar a los jansenistas, que todo lo recriminan y no están nunca satisfechos de sus semejantes, hay que admitir que las familias ejercen presiones. El P. Collet, un buen lazarista muy conocido entre el clero y las personas piadosas, escribe:

«En un siglo desgraciado en el que sólo cuenta la codicia, la esperanza en un futuro cargo eclesiástico que no exige más que la tonsura se convierte en una prueba definitiva de vocación. Un joven que no es el mayor de la familia o que, si lo es, no tiene talento para el mundo; que no es rico y su condición no exige que tenga estudios..., no hay que pensar más; su suerte está echada. Le llevan hasta el altar como a una víctima que debe ser inmolada y que ignora su destino...»[38].

Sólo que Collet es un moralista. ¿Y qué puede hacer un moralista sino dar lecciones de moral? Sin duda exagera cuando habla de «víctima». O quizás son víctimas que consienten («la esperanza en un futuro cargo eclesiástico...»). Por otra parte, el texto se aplica a las vocaciones sacerdotales, y no a las religiosas. En los religiosos, según nuestros datos, esas esperanzas y esas presiones influyen menos o, si se ejercen presiones, serían en sentido inverso, y tendríamos más vocaciones contrariadas que fabricadas. Evitemos un juicio fácil. Entre el clero de 1789 encontramos de todo, desde los que han ingresado a bastonazos hasta las vocaciones más puras, pasando por todos los casos intermedios[39].

---

[37] *La Réligieuse.* Notas de Geneviève Bulli, Le livre de poche, 1966, pp. 85-86.

[38] *L'écolier chrétien...,* por M. Collet, Lyon, 1783, p. 362.

[39] J. de Viguerie, «La vocation sacerdotale et religieuse aux XVII et XVIII siècles. La théorie et la réalité», en *La vocation réligieuse et sacerdotale*

Lo mismo ocurre en relación con la ciencia, las costumbres y el fervor. Como las situaciones son distintas, los juicios deben matizarse.

El clero secular está aceptablemente formado e instruido en los seminarios diocesanos. Los futuros sacerdotes pasan en ellos una media de dos o tres años, durante los cuales estudian Teología y la Sagrada Escritura, y se inician en la vida espiritual por medio de la oración interior, «la oración mental». Algunos siguen al mismo tiempo los cursos de las Facultades de Teología, donde se gradúan. La mitad de los canónigos de Burdeos son doctores en Teología[40]. De cada tres curas del Périgord, uno tiene título universitario[41]. Nunca hubo en la Iglesia un clero tan instruido y tan titulado. Las congregaciones religiosas forman cuidadosamente a sus miembros. En Saint-Vanne los postulantes ingresan a los dieciocho años y estudian durante tres (humanidades, retórica y filosofía) antes de iniciar el noviciado. Durante el primer año, el joven religioso contesta a sus examinadores tres veces por semana en presencia del Consejo abacial[42]. La Congregación de la Doctrina Cristiana, dedicada a la enseñanza, impone a sus jóvenes postulantes una preparación de cuatro años de estudio.

Las opiniones están de acuerdo en el tema de las costumbres. Excepto en contados casos, el clero francés es de buenas costumbres. Ya no se producen los abusos escandalosos del siglo XVI y comienzos del XVII. Han desaparecido las concubinas de los presbiterios. Ha terminado el libertinaje en los monasterios. Tenemos un clero digno, un clero «en condiciones», podríamos decir. ¿Es además austero? Eso es menos seguro. La dignidad no impide ciertas comodidades. La rigurosa observancia de la regla pesa un poco a los monjes. Salen sin permiso del superior, viajan solos, se regalan con golosinas, compran el periódico y llevan sotanas de color. Desde luego, esto no es nuevo: el relajamiento de la observancia había empezado hace más de un siglo. Ahora están instalados en el confort. En la abadía de St. Georges de Bochersville, en Normandía, los benedictinos toman té y café y, desde 1759, aguardiente y licores. En las cuentas del ecónomo aparecen compras de flores de retama confitadas, chocolate y tabaco. En Jumiènes salen con los gorros de dormir por las noches a fumar al borde del Sena. Los jueves van paseando a merendar y juegan al chaquete en su granja de Hauville[43]. Las instituciones de vida activa han encontrado, por su parte, el modo de divertirse sin desobedecer: dulcifican la regla. En 1783 los Hermanos de la Doctrina Cristiana modifican sus Constituciones: llegan a suprimir nada menos que la clausura y los votos[44]. Hasta las congregaciones femeninas, tan heroicas en sus orígenes, se resienten de ese clima de frivolidad. Las Siervas de los Pobres fueron fundadas en Saumur a principios de siglo para cuidar a los enfermos menesterosos y recoger ancianos abandonados y niños huérfanos. Es, pues, una institución joven aún y que debería conservar su fervor inicial. Ahora bien, en 1789 M. de Villeneuve, su superior eclesiástico, constata:

«1, que el funcionamiento de la casa ha perdido su primitivo y auténtico fervor;
2, que las hermanas no viven la virtud de la obediencia;
3, que descuidan las cosas temporales;
4, que cada una se viste y usa una lencería a su gusto;
5, que salen sin permiso hasta para hacer viajes largos;
6, que ya no se reúnen en capítulo;
7, que ya no leen la Regla;

---

en France aux XVII et XVIII siècles, Presses de l'Université d'Angers, 1979, pp. 24-41.

[40] Philippe Loupes, *Chapitres et chanoines de Guyenne aux XVII et XVIII siècles,* tesis, París, 1983, p. 224.

[41] Guy Mandon, *Les curés de Périgord au XVIII siècle,* tesis ciclo 3.°, Burdeos, dactil., 1979, p. 108.

[42] Gerard Michaux, *La congrégation bénédictine de Saint Vanne et Saint Hydulphe de la Commission des Réguliers à la supression des ordres réligieux (1766-1790),* tesis ciclo 3.°, Nancy, dactil. pp. 478-486.

[43] J. de Viguerie, «Les abbayes mauristes normandes» en *Histoire réligieuse de la Normandie,* Chambray de Tours, 1981, p. 219.

[44] J. de Viguerie, *Une oeuvre d'education, op. cit.* anteriormente, p. 287.

8, que las novicias están mal formadas e ignoran completamente el respeto que deben a las mayores»[45].

¿Puede uno extrañarse de que decaiga la piedad? Se vive bien, se reza menos. En 1759, la Compañía de San Sulpicio, instituto especializado en la formación de futuros sacerdotes, reduce a la mitad la hora dedicada a la oración mental cotidiana de los seminaristas. Si las órdenes femeninas contemplativas (por ejemplo, el Carmelo) conservan su fervor, los monasterios de hombres lo han perdido completamente. En ellos se ha infiltrado el llamado «filosofismo». Parece ser que en Saint Vanne se introdujeron «agentes de la masonería». La misma Cartuja, la orden de los Cartujos, de la que se decía que no se había reformado jamás porque nunca se había deformado («numquam reformata quia numquam deformata»), acaba por contagiarse del espíritu de rebeldía: los Rev. P. Dupuy de Lannay y Pradies denuncian la tiranía de sus superiores que imponen «una esclavitud injusta»[46].

Mal espíritu, pues, sobre todo en los religiosos. Los obispos y los párrocos cumplen bien sus obligaciones pastorales. Luis XV y Luis XVI han cuidado siempre el nombramiento de buenos obispos. Excepto Jarente (1757-1771), los ministros sucesivos de la Feuille (de los beneficios) han aconsejado siempre a los soberanos en ese sentido. Luis XVI se dirige a M. de Tillet, al que acaba de nombrar para la sede de Orange, en los siguientes términos:

«Sois el primer obispo que nombro desde mi advenimiento al trono. Me felicito por vuestros propios méritos. Creo que este comienzo será el buen augurio para los siguientes nombramientos si Dios me concede esa gracia»[47].

Jean Marie de Lau (asesinado en los Carmelitas durante las

[45] Citado por M. Cl. Guillerand-Champenier, *Les Soeurs de Sainte Anne; Servantes des Pauvres de la Maison de la Providence de Saumur 1736-1816* (memoria de represiones, Angers, 1984), p. 77.
[46] F. Bluche, *op. cit.*, p. 168.
[47] Citado por Darricau, «Les préoccupations pastorales...», art. citado antes, p. 252.

matanzas de septiembre de 1792) es el más representativo de esta última generación de obispos de la antigua Iglesia de Francia. En 1775 fue nombrado arzobispo de Arlés sin haber sido obispo, lo que contradice un uso inmemorial; encargado general del Clero a los 32 años, arzobispo a los 37, reunía en él, según se nos dice, «un profundo conocimiento de los asuntos, una perspicacia poco común, una excelente práctica jurídica y una prudencia consumada». Sin hablar de su generosidad: «Antes de ser obispo, dijo un día a un vicario: "me alegraba cuando a final de año aún me quedaban seis francos; ahora que soy arzobispo de Arlés, me alegraría si me quedara un luis"»[48].

Todos los historiadores están de acuerdo en que «los obispos de Luis XVI» son «buenos obispos». Un buen obispo es aquel que reside en su sede y que realiza sus visitas. La mayoría de los obispos de la época de Luis XVI residen ordinariamente en sus diócesis. Las tres cuartas partes de ellos, quizá más, dejan a sus feligreses en contadas ocasiones. Las «Nouvelles Eclésiastiques» son fiables. La gaceta jansenista, a cuya vigilancia no escapa ningún desorden, denuncia únicamente a seis obispos por el delito de abandonar su sede. También es cierto que no alaba más que a tres de ellos por residir en ellas[49].

Sin embargo, residir no significa nada si no se hacen las visitas. Ahora bien, casi todos los obispos acostumbran a recorrer habitualmente todas sus parroquias, entrevistando sacerdotes, predicando a los fieles, confirmando a los niños.

Se les aprecia. ¿Se les quiere? Los fieles sí, a causa de su inagotable caridad. Los curas quizás menos, a causa de su orgullo aristocrático. Todos proceden de la nobleza y casi todos los curas son plebeyos. La educación y las costumbres son diferentes. No siempre se comprenden. Los obispos se esfuerzan, intentan ser sencillos, comen y duermen en el presbiterio durante sus visitas pastorales e invitan además a los

[48] Citado por Darricau, art. cit., p. 254.
[49] Perronet, *op. cit.*, p. 966.

curas a sus mesas. Pero esto no es suficiente. Los obispos no saben lo que es ser un cura: no lo han sido nunca[50].

En resumen, un obispo de aquella época es un personaje de contrastes: bondadoso, pero altivo; audaz y concienzudo, aunque de trato difícil; querido por muchos, pero escasamente popular. Son con frecuencia una personalidad, un carácter, un rostro. Éste es el retrato que se hizo de Monseñor Basin des Bezons, obispo de Carcasona desde 1730 a 1788:

«Era, desde todos los puntos de vista, un gran obispo; dotado de raras virtudes, de limpias costumbres, aunque demasiado austero para sí mismo y para los demás. No le gustaban los jesuitas, pero los jansenistas le apreciaban extraordinariamente. Si ya era el terror de su clero secular, los religiosos... experimentaban a menudo los reproches dictados por su carácter... Por otra parte, era fácilmente asequible, acogedor, de corazón generoso y compasivo... Asistía a la última semana de las misiones, predicando él mismo y exponiendo a las gentes con gran fuerza las sacrosantas verdades de la religión; hubiera querido abrazar los corazones de todos con el fuego del amor que le invadía. Gustaba de celebrar solemnemente los santos misterios y parecía un serafín al pie del altar o ante el trono del Cordero. Su mesa era frugal, su caridad sin límites... Su alma justa iluminada por el discernimiento y una larga experiencia unida a tan pocas comunes virtudes habrían hecho de él un prelado perfecto..., si las gentes que le rodeaban no le hubieran impulsado a cometer ciertos errores. Pero su carácter altivo sabía cómo desquitarse: la religión le dictaba los más duros reproches, las más amargas reprimendas cuando se recuperaba de su sorpresa. La larga enfermedad que le produjo la muerte —que podríamos llamar la muerte de un mártir de la caridad por su extrema paciencia y perfecta resignación— ha hecho brillar su espíritu de desprendimiento y el fervor de su fe»[51].

[50] A partir de 1745 se producen fuertes conflictos entre los obispos y los curas. Éstos les reprochan actuar autoritariamente sin consultarlos. Sobre dichos conflictos, ver Perronet, *op. cit.*, pp. 972-978.

[51] Citado por A. Dufourcq, *op. cit.*, p. 321.

A buenos obispos, buenos curas. No existe un párroco que no predique (casi todos los domingos); un cura que no enseñe catecismo, visite a los pobres, a los enfermos. Son pocos los que, en vida o por testamento, no funden escuelas, casas de caridad, misiones en ayuda de sus parroquias. Cambian muy poco de parroquia: permanecen en la misma por lo menos diez años. Y sus fieles les recordarán por «la caridad de un padre cariñoso», el «padre de los pobres», el «ministro fiel», el «auténtico pastor», el «espíritu amable», el «espíritu pacífico», el hombre «que ha entregado todo lo que poseía, hasta su misma vida»[52].

El recuerdo de estos pastores inspiró a Tocqueville el párrafo siguiente:

«No sé si en conjunto, y a pesar de los patentes vicios de algunos de sus miembros, ha habido jamás en el mundo un clero más admirable que el clero católico de Francia en el momento en que estalló la Revolución... Comencé mi estudio de la sociedad de entonces lleno de prejuicios contra él y lo he terminado lleno de respeto...»[53].

Los *bienes del clero* o, más exactamente, de la Iglesia son de dos clases. La suma mayor, formada por los beneficios, está destinada a la subsistencia de las personas de Iglesia. Los otros medios, menos importantes, provienen de las «obras» y se dedican a la conservación de los edificios y a los gastos del culto. Ambos bienes constituyen el patrimonio reunido durante siglos a través de donaciones, fundaciones y adquisiciones.

El capital alcanza los tres mil millones de libras. Según algunos autores, los intereses llegan a los 180 millones. Por otra parte, en la Asamblea Constituyente del 10 de octubre de 1789, al discutirse la venta del patrimonio del clero, Talleyrand, al que se supone bien informado, porque fue el antiguo

[52] Calificativos extraídos de los registros de varias parroquias en la diócesis de Angers en el siglo XVIII.

[53] Citado por R. de Boysson, *Le clergé perigourdin pendant la persecution revolutionnaire,* París, 1907, p. 49.

encargado general del Clero, da la cifra mucho más reducida de 150 millones[54].

Esta riqueza es considerable, aunque hay que advertir que no va en aumento o, mejor dicho, que ya no aumenta más. Está estancada. Esto se comprueba por los capítulos y por las rentas episcopales. La influencia del Estado en ello es palpable. Desde finales de siglo la monarquía trata de limitar por todos los medios el crecimiento de la amortización. Las fundaciones piadosas están gravadas. Un edicto real de 1749 subordina cualquier donación y cualquier adquisición a la obtención de autorizaciones. Por último, se prohíbe a los beneficiarios de las amortizaciones adquirir bienes inmuebles sin esos permisos. El resultado se hace sentir pronto. La creación de fundaciones piadosas disminuye desde mediados de siglo. Las dedicadas a misas prácticamente desaparecen[55].

Sin embargo, el clero no se empobrece. Si el capital es invariable, los intereses aumentan. En 1760 los establecimientos de los Hermanos de la Doctrina Cristiana viven estrechamente; la renta media disponible por religioso es inferior al mínimo vital. Treinta años más tarde, esas dificultades han desaparecido: la renta media ha aumentado de un 30 a un 100 por 100 según las casas. Entre 1766 y 1790 el conjunto del beneficio de los veinte monasterios benedictinos de Saint Vanne en Champagne se acrecientan en un 112,8 por 100[56].

En efecto, es propietario de gran cantidad del suelo: un 6 ó 7 por 100 en el conjunto del reino, repartido desigualmente por regiones: un 40 por 100 en Cambresis y Hainaut, un 19 por 100 en el Artois, 12 por 100 en Borgoña, 10 por 100 en Turena, 4 por 100 en la región de Toulouse, 2 por 100 en el Quercy y algo menos en las Landas y en Béarn[57].

Además de la renta sobre el terreno, los beneficios se

[54] Ledre, *L'Eglise de France...*, *op. cit.*, p. 10.
[55] Este tema ya lo hemos tratado en el artículo «Las fundaciones y la fe del pueblo cristiano. Las fundaciones para misas en Anjou durante los siglos XVII y XVIII». *Révue historique*, octubre-diciembre 1976, pp. 286-321.
[56] G. Michaux, tesis citada, p. 131 y sig.
[57] H. See, *La France économique et sociale au XVIII siècle*, pp. 10-11.

incrementan con el diezmo y los derechos de feudo y señorío. El reparto de las rentas depende de los beneficios. En 1789 los emolumentos de la sede episcopal de Cahors provienen en un 65 por 100 de los diezmos, el 30 por 100 de los derechos señoriales y solamente un 2 por 100 de la explotación de las tierras. Por el contrario, en la misma fecha, el pago de los préstamos rurales supone las tres cuartas partes de los ingresos del arzobispado[58]. Generalmente, la mayoría de los beneficios de los curatos proceden del diezmo, aunque muchos de ellos son propietarios de tierras, por ejemplo, de las dos terceras partes de Périgord[59]. Por otra parte, los curatos cuentan con los ingresos casuales, es decir, los estipendios de las misas, las bodas y los entierros.

Esta riqueza está distribuida de un modo absolutamente desigual. En 1780 el arzobispado de París obtiene veinticuatro veces más recursos que el obispado de Vence, que ni siquiera disfruta de los ingresos equivalentes a una parroquia importante en París. En la misma fecha algunos párrocos del campo reciben ocho mil libras anuales, mientras que otros no llegan a las cinco mil. Además, gran parte de los beneficios de los curatos no los disfrutan sus curas, sino los monasterios, los cabildos o los obispos, quienes los reciben en lugar de los pastores que ejercen en ellos su ministerio. El cabildo catedralicio de St-André de Burdeos reúne así los diezmos de 37 curatos[60]. Estos monasterios, cabildos y obispados reciben el nombre de «grandes diezmadores» a causa de los enormes diezmos que reciben. Los que ejercen sus funciones sin percibir los beneficios son los llamados «congruistas», por la parte de «congruo» que les entregan los grandes diezmadores como remuneración.

Existe, pues, un clero perjudicado. Sin embargo, y a pesar de estas desigualdades, no hay clérigos indigentes. Es más, se puede asegurar que apenas hay curas pobres. La mayoría de

[58] Perdonnet, *op. cit.*, p. 575.
[59] Mandon, *op. cit.*, p. 291.
[60] Loupes, *op. cit.*, p. 174.

los sacerdotes rurales disfrutan de un cierto bienestar comparable al de la gente de clase media o a los labradores ricos. Y esto se aplica tanto a los congruistas como a los beneficiados. Por otra parte, un edicto real de 1786 ordena aumentar el congruo a 700 libras. El cura del campo disponía de una hermosa casa parroquial, generalmente nueva, construida o reconstruida bajo el reinado de Luis XV. Consta de un salón, algunos libros, buen vino en la bodega, dos o tres caballos para sus recorridos, un criado para cuidarlos y una cocinera[61]. Yves Besnard, párroco de Nouans en el Maine desde 1780, detalla en sus memorias las comodidades de que disfrutaba: unos ingresos más que suficientes, amplia vivienda, «un jardín grande rodeado en parte por estanques contaminados», la mesa abundantemente servida cuando había invitados y, sobre todo, un segundo plato en el que figuraban por lo menos tres asados diferentes[62].

El clero es un gran propietario. ¿Abusa de ello? ¿Es un señor exigente? Depende de los hombres, de las instituciones. En el año 1786 los agentes municipales de Montier-en-Der denuncian a los monjes de la abadía por «las vejaciones de toda clase destinadas a despojar a la comunidad de sus bosques y de sus grandes pastos». Por el contrario, en 1789, en el libro de quejas de la parroquia de Mouzon, en Las Ardenas, donde hay una abadía benedictina, se elogia «el notorio bien que esta casa religiosa hace a nuestro pueblo habitualmente»[63]. No se puede generalizar ni en un sentido ni en otro.

La carga más pesada para la población son los diezmos. Aunque frecuentemente no sobrepasa el cinco o seis por ciento del fruto de la tierra, en la mayoría de los lugares su valor es superior al de cosecha y, algunas veces, al de todos los impuestos reales juntos. El modo de cobrarla —en especie y en el mismo lugar de producción— provoca miles de protestas.

[61] Sobre este tema, consultar P. de Vaissière, *Cures de campagne de l'ancienne France,* París, 1932, p. 307.
[62] Cita de P. de Vaissiere, *op. cit.* ant., pp. 209-210.
[63] G. Michaux, *op. cit.,* p. 314.

El cura gime: le reservan lo peor, la hierba podrida, la uva dañada. Los campesinos se quejan: el párroco les hace esperar y no pueden guardar antes de que éste tome su parte. En 1766 un viñador de Sarlat, en Périgord, tira la parte de vendimia correspondiente al diezmo con el pretexto de que los «cobradores» no se han presentado en el tiempo oportuno[64]. También existen párrocos que quieren cobrar el diezmo de productos que no están sometidos a él, como el ganado y los cultivos nuevos. Se denuncia y los párrocos y los feligreses pleitean entre sí. Pero no se debe exagerar. Y exagera el duque de la Rochefoucauld cuando, en la Asamblea de Notables, en 1787, habla de cuarenta mil procesos en curso sobre el diezmo[65]. La Senescalía de Périgneux no juzgó más que 56 durante todo el siglo XVIII[66].

En realidad, las dificultades se presentan más por la «utilidad» que por la riqueza. Según la filosofía en boga, sólo tiene valor lo útil, y para ser útil hay que contribuir al crecimiento de la riqueza y del bienestar de la sociedad. La religión no tiene nada que temer. Es útil, puesto que, según Voltaire, el pueblo la necesita. Pero el clero, especialmente el contemplativo, no está tranquilo. Se pregunta si es útil en el sentido en que lo entiende la opinión pública. Y, como se lo pregunta, no duda más y se proclama útil. En el Capítulo General de los Premonstratenses de 1779, uno de los superiores de la orden, el P. L'Ecuy, pronuncia el discurso de apertura que gira obsesivamente alrededor de la utilidad. El padre olvida que es un monje y que el objetivo fundamental de la vida monástica es la oración. Llega a manifestar:

«Bendigamos, pues, el feliz destino que no nos limita a una vida estérilmente piadosa, sino que nos llama a la cooperación con el ministerio y los trabajos evangélicos. Amemos esas

[64] Caso estudiado por Vaissière, *op. cit.,* p. 131.
[65] Citado por Ch. Ledre, *op. cit.,* p. 13.
[66] Según el inventario resumido de la senescalía. G. Mandon, *op. cit.,* p. 557.

funciones... sobre todo porque son útiles a la Iglesia, al Estado, a nuestros hermanos...»[67].

¿Qué pensar de todo ello? La utilidad social del clero del Antiguo Régimen es incuestionable, pero a condición de distinguir las personas y los beneficios.

Las personas, es decir, los miembros del clero. Sin ellos no habría asistencia pública. El clero proporciona la casi totalidad del personal de los hospitales generales y centros de beneficencia. Hay en Francia diez mil religiosos hospitalarios. Las Hijas de la Caridad, primera congregación hospitalaria, tienen a su cargo treinta hospitales entre 1750 y 1790[68]. En gran número de ciudades, aldeas y pueblos se encuentran los «asilos» (también llamados «providencias» o «puchero de los pobres») atendidos por religiosas, que a la vez son dispensarios, hospicios, escuelas y comedores gratuitos. Los beneficiados asisten a los pobres con las limosnas que entregan de sus ingresos y de sus propias fortunas. Con ocasión de las inundaciones que en 1766 devastaron el Albigeois, Bernis, arzobispo de Albi, entregó a los siniestrados todo lo que poseía, endeudándose además por valor de 150.000 libras. Existen también las obras permanentes, auténticas instituciones de ayuda: préstamos caritativos y gratuitos, oficinas de caridad, montes de piedad y talleres para pobres, como los fundados por los obispos de Coutances y de Bayeux[69]. Los párrocos no se quedan atrás. En 1780 el de Ourville, en Normandía, informa al encargado general del Clero que habitualmente alimenta a la cuarta parte de sus feligreses, es decir, a unas doscientas personas sin recursos: «[...] llegué aquí hace seis años y durante los últimos estoy comprando el trigo para mi subsistencia

[67] Citado por X. Lavagne d'Ortigue, «La vocation prémontrée à l'époque des Lumières», en *La vocation réligieuse et sacerdotale en France, XVII et XVIII siècles*, Universidad de Angers, 1979, p. 60.
[68] Según Colin Jones, «The Filles de la Charité in hospitals (1633-1830 aprox.)», en *Vincent de Paul. Actes du Colloque international d'études vincentiennes*, 1981, p. 253.
[69] Estos ejemplos y otros varios aparecen en la obra citada de Sicard, p. 386 y sig.

y para proveer a la de los pobres de tal modo que he ido gastando el escaso patrimonio que poseía»[70].

Todos los monasterios, todos los conventos ejercen la caridad pública a través de distribuciones semanales de alimentos y, con menor frecuencia, de dinero, destinadas a los pobres y entregadas en sus domicilios. Los monjes de la abadía de Saint Vanne en Flavigny reparten cada semana del año 1774 cinco hogazas de pan. El ecónomo de la abadía de Luxeuil calcula que se destinan a limosnas 800 libras anuales[71].

Sin clero no hay asistencia. Sin clero, pocas escuelas. El clero suministra personal de enseñanza a todos los colegios y a la mayoría de las escuelas. La educación de las jóvenes se encuentra en una proporción muy elevada (cerca de los dos tercios de los niños escolarizados) en manos de las congregaciones femeninas de enseñanza. Las doce Escuelas Reales Militares, creadas en 1766, están confiadas a institutos religiosos: los benedictinos, la Doctrina Cristiana y los Orantes. Los Hermanos de las Escuelas Cristianas imparten una enseñanza científica y técnica muy avanzada[72].

¿Quién sería capaz de negar la utilidad de estas personas?

A ojos de la opinión, el tema de los bienes carece de consistencia.

Sin embargo, los bienes del clero no sólo se emplean en mantener a sus miembros. Acabamos de ver que los beneficiados dan limosnas y emplean el fruto de sus beneficios en obras de misericordia. Los párrocos beneficiados tienen también la obligación de contribuir al sostenimiento de las iglesias[73]. Y, además, el clero contribuye con el «don gratuito» que hace al rey para las arcas del Estado. En 1780 dicha contribución alcanzó la cifra de 7.300.000 libras, es decir, la tercera parte de los ingresos anuales. A lo largo de los años siguientes, el

[70] Citado por Vaissière, p. 258.
[71] Michaux, *op. cit.*, p. 415.
[72] Nos remitimos a nuestra obra citada, *L'institution des enfants...*
[73] A partir del edicto real de 1695.

Estado, necesitado de recursos, acude continuamente al clero, que se quejará en 1788 de haber dado al rey 76 millones en cinco años, doce de los cuales se destinaron a rehacer la flota[74]. Esta carga se reparte muy desigualmente entre los beneficiados. En 1784 el párroco de St. Pardoux-d'Arnet, de la diócesis de Tulle, paga el 110 por 100 de los décimos (nombre que recibe el impuesto del clero) por unos ingresos de 600 libras, mientras que el de Landerrouat, de la diócesis de Bazas, no paga más que 40 de un total de 1.000[75].

La aportación del clero es relativamente inferior cuando procede de obras hospitalarias y escolares. Varios hospitales generales son grandes contribuyentes, pero la suma representa una escasa fracción de sus ingresos. Los veinte diezmos del Hospital d'Amiens constituyen solamente el diez por ciento de su presupuesto total[76]. Los hospitales generales disfrutan de derechos de consumos, de distintos aranceles, pero no de exenciones. Las universidades y los colegios obtienen casi todos sus medios de subsistencia a través de pensiones reales o municipales. En 1789 únicamente 7 de los 39 hermanos de la Doctrina Cristiana son beneficiados[77]. Gran número de párrocos fundan escuelas a costa de sus propios patrimonios. En realidad, no existe un movimiento de beneficios. El clero es más útil a la sociedad por el celo de sus miembros que por su contribución financiera. Con frecuencia se ha pretendido afirmar que mantenía todas las escuelas y hospitales de la antigua Francia, pero es falso.

Como se puede comprobar, la cuestión del clero no es sencilla y hay que evitar generalizar sobre ella. Es necesario evitar también cualquier juicio categórico y superficial. No se puede hablar, por lo tanto, de «sociedad clerical» o de «clericalismo». El clero representa una ínfima parte de la población

[74] Ledre, p. 12, nota 6.
[75] Vaissière, p. 204.
[76] Según P. Deyon, *Contribution à l'étude des revenus fonciers en Picardie, Les fermages de l'Hotel-Dieu d'Amiens et leurs variations de 1515 à 1789*, Lille, p. 33.
[77] J. de Viguerie, *Une oeuvre d'éducation*, *op. cit.*, p. 341.

y su porción en tierras, una ínfima parte del suelo. No lo es todo en la Iglesia y los laicos desempeñan un papel importante. Las casi cincuenta mil cofradías piadosas creadas en las parroquias y que representan el sector que camina en la Iglesia militante están en su mayoría formadas por laicos. Los laicos administran las fábricas. Los laicos aumentan el culto divino encargando misas, exposiciones con el Santísimo Sacramento y sermones. En resumen, esa nueva piedad que se extiende por todas partes es propia de los laicos: exige pocas penitencias y pocas ceremonias. Enseña a conciliar los deberes de estado con el progreso en la vida interior.

* * *

LA IGLESIA, LA RELIGIÓN Y EL ESTADO

Es imposible hablar de la religión católica bajo el Antiguo Régimen sin nombrar la *monarquía*. La religión católica no se concibe sin la monarquía y a la inversa.

Y es que la monarquía francesa es fundamentalmente cristiana y católica.

El rey de Francia no puede profesar otra religión. Este principio de catolicismo es tan antiguo como la monarquía misma. Fue proclamado por los Estados Generales en Blois, 1598, y confirmado por la abjuración de Enrique IV.

Se dice que bajo Luis XVI la religión católica era «nacional y dominante». El culto protestante, teóricamente prohibido, comenzó a tolerarse a partir de 1756[78].

La monarquía francesa se alía con la Iglesia. Esta alianza, que dura desde hace trece siglos, se sella con el bautismo de Clodoveo en el año 496 y se renueva con la consagración del rey al comienzo de cada reinado. En el curso de la ceremonia, el monarca recibe los óleos sagrados que le confieren las virtudes de un príncipe cristiano. Durante las unciones, la Iglesia

[78] *Histoire des protestants en France*, *op. cit.*, p. 225.

ruega por el rey a fin de que alcance la salvación eterna, y el rey jura comportarse como un príncipe cristiano, es decir, justo. equitativo, protector de la Iglesia y enemigo de los herejes, a los que debe expulsar de su reino.

Este rey consagrado recibe una cualidad particular que le coloca por encima de los laicos corrientes. No es un «mero lego». Se le considera «un obispo externo», porque protege a la Iglesia. Es taumaturgo y cura las escrófulas (una especie de adenosis tuberculosa) pronunciando las palabras «El Rey te toca, Dios te cura», palabras que se modificaron a partir de la consagración de Luis XVI por las de «El Rey te toca, que Dios te cure».

Como todos sus antecesores, Luis XVI se hizo consagrar en Reims. La ceremonia se celebró, según el rito tradicional, el domingo de la Santísima Trinidad, 11 de junio de 1775. Después de la consagración, y según indica la tradición, es el momento de tocar las llagas. Luis XVI «toca» a más de dos mil cuatrocientos enfermos «todos escrofulosos reconocidos con marcas bien señaladas»[79].

La alianza del rey con la Iglesia está bien equilibrada. El rey protege a la Iglesia. La Iglesia reza y hace rezar por el rey.

El rey protege a la Iglesia garantizándole su estatuto de «religión nacional». La Iglesia católica es la única que puede ejercer un culto público. Tiene el monopolio de la enseñanza y los obispos son los inspectores de las escuelas. Dispone de sus propios tribunales, las curias, que juzgan las causas personales y propias de los clérigos. Las características de la condición de clérigos y sacerdotes quedan reconocidas por el derecho y los votos religiosos implican la muerte civil. Y, por último, se protegen sus exenciones fiscales. En 1788, Dillon, arzobispo de Narbona, recuerda al rey, ante la Asamblea del Clero Francés, los privilegios de la Iglesia y la obligación que tiene el soberano de mantenerlos. «Únicamente la Iglesia tiene derecho a impartir la enseñanza religiosa: únicamente Ella

[79] Citado por Hermann Weber, «Le sacre de Louis XVI», en *Actes du Colloque de Sorèze, op. cit.*, p. 20.

tiene ministros, templos, ritos y ceremonias. Ella ejerce una jurisdicción legal. Los oficiales de Vuestra Majestad están encargados de ejecutar sus sentencias y por ello el príncipe recibe el título de obispo externo».

La Iglesia reza y hace rezar por el rey. La «gran oración» que se pronuncia en Reims durante las unciones de la consagración pide que el rey «use poderosa y realmente de su autoridad, fruto del poder divino, contra todos sus enemigos visibles e invisibles (...) por Nuestro Señor Jesucristo que ha destruido el Imperio del Infierno por la fuerza de la Cruz y que, después de terminar con el reinado de Satán, subió triunfante a los Cielos; Él ostenta el poder y la fuerza de los Reyes y es la gloria de los humildes, la vida y la salvación de los pueblos»[80]. En la oración de la tarde, el cabeza de familia, acompañado por toda su gente, pronuncia la siguiente oración:

«Señor, guardad al rey y bendecid a su familia, conservad a los descendientes de San Luis y haced que sus hijos sean imitadores de su fe»[81].

Es importante observar que en estas plegarias no se pide ni la gloria ni el acrecentamiento del poder del rey, sino la salvación de su alma.

Cuando el rey cae enfermo, los obispos encargan las Plegarias de las Cuarenta Horas con procesiones y bendición con el Santísimo Sacramento. Si muere, en todas las iglesias del reino se pronuncian oraciones fúnebres. El sacerdote menos relevante, el capellán más insignificante, todos despliegan su emoción y su elocuencia.

La clara distinción entre el poder temporal y el espiritual favorece el equilibrio de esta alianza. El rey no gobierna la Iglesia y la Iglesia no gobierna el Estado.

Ciertamente, el Concordato de Bolonia de 1516 confirió al

[80] Ritual de la consagración en *Histoire des Sacres et couronnements de nos Rois*, Reims, 1720.

[81] *L'office divin à l'usage de Rome... En faveur des laïques qui frequentent leurs Paroisses*, París, 1769, p. 33.

rey una notable autoridad sobre la Iglesia de Francia al concederle el derecho de nombrar obispos y abades. Sin embargo, ni Luis XV ni Luis XVI lo ejercieron de modo abusivo, interesándose por elegir obispos y abades dignos de serlo. Por otra parte, el clero francés nunca renunció a la libertad de expresión. No dudó en denunciar públicamente y en numerosas ocasiones las costumbres disolutas de Luis XV. Siempre protestó con energía ante los abusos de los funcionarios reales. Desde su categoría de uno de los tres estamentos del reino, es el que se hace oír por el rey con mayor facilidad, puesto que puede expresarse no sólo en los Estados de provincias, sino también en la Asamblea del Clero Francés, institución que se reúne cada cinco años desde 1562. La razón de ser de esta Asamblea es el voto del donativo gratuito, y la mayoría de sus deliberaciones se refieren a cuestiones económicas. Con el paso del tiempo, llega a convertirse en una especie de Consejo de la Iglesia Galicana y en él se debaten temas doctrinales y de pastoral. Aunque no tiene autoridad sobre los obispos, puede darles a conocer su criterio. En tiempos de Luis XVI se reunieron cinco asambleas, tres ordinarias (1775, 1780, 1785) y dos extraordinarias (1782 y 1788).

Por mucha que sea su fuerza, la Iglesia jamás emplea su poder como una teocracia.

El Papa no tiene poder temporal sobre el rey. La doctrina constante de los juristas franceses dice que el rey no reconoce ninguna superioridad temporal y que el Papa no puede derrocarle.

La autoridad papal está limitada por unas tradiciones llamadas «libertades de la Iglesia Galicana», según las cuales las bulas y los decretos conciliares tienen que ser examinados y registrados por los Parlamentos antes de llegar a ser leyes estatales y tener efectos civiles. La costumbre exige en Francia «que no se permita publicar nada en contra de los derechos del rey y los de la Iglesia Galicana»[81bis].

[81 bis] *Les loix ecclésiastiques de France...*, por M. Louis de Héricourt, París, 1721, p. 118.

Por supuesto, el clero participa en el gobierno y en la administración del reino. Los obispos asisten a los Consejos reales. En 1787 el principal «ministro de Estado» es Loménie de Brienne, arzobispo de Toulouse primero y luego de Sens. Los obispos presiden determinadas asambleas de las regiones del Estado, las oficinas de administración de los colegios[82] y las de los hospitales. Pero no hay que buscar en estas actividades unas funciones distintas a las propias de uno de los tres estamentos.

La fuerza de la alianza entre el Trono y el Altar e, indudablemente, la razón íntima de su profunda duración, estriba en no ser un fin en sí misma. En el fondo, el interés se centra en conservar la ciudad cristiana más que en una asociación de intereses.

A ciudad cristiana, príncipe cristiano. Luis XVI tiene bien merecido el título que ostentan todos los reyes franceses de «Muy Cristiano Rey». No es tan aficionado a las devociones externas como lo fuera Luis XV[83]. Pero su fe es muy profunda. Ha captado bien el sentido de su consagración. Quizás ha sido el único. El príncipe de Croy, que asistió a la ceremonia, nos relata:

«Me sentí muy mortificado por ciertos comentarios que oí a mi alrededor, pero el Rey se mostró resignado, prestando una respetuosa atención a todo, y Monsieur fue muy discreto, tanto como el duque de Orléans. No puede decir lo mismo a propósito del conde de Artois, de algunos príncipes de sangre y de otros jóvenes libertinos; los demás demostraron muy poco interés»[84].

El Estado procura hacer respetar varios aspectos del derecho natural y cristiano. La ley castiga con la muerte el aborto y el incesto. El adulterio estaba penado. Bajo el reinado de Luis XVI, cuatro mujeres adúlteras juzgadas por el Châtelet

[82] Instituidas en 1763 en los colegios dirigidos por jesuitas.
[83] «Apuntes sobre la religiosidad de Luis XVI», en P. Girault de Coursac, *L'education d'un roi. Louis XVI*, París, 1972.
[84] Citado por H. Weber, *op. cit.*, p. 21.

de París fueron recluidas en conventos con la cabeza rapada y sus dotes adjudicadas al marido engañado; a los cómplices se les impuso una multa y se les envió al destierro, además de tener que pagar diferentes sumas a título de reparación civil[85]. El 1 de julio de 1786, en medio del escándalo de la opinión pública, el caballero de la Barre fue decapitado y quemado por mutilar un crucifijo de madera.

Esto no significa que la legislación vigente sea siempre un reflejo de la moral cristiana. Por ejemplo, se admite la esclavitud en las colonias donde continúa aplicándose el Código Negro de Luis XVI.

Por otra parte, aparecen ciertos signos de que la monarquía francesa comienza a independizarse del cristianismo.

En el transcurso del siglo, el galicanismo se va exasperando progresivamente. Los galicanos y los jansenistas abundan en los Consejos del Reino, los Parlamentos, en todas las instituciones. Mantienen una actitud muy hostil hacia Roma. Uno de ellos, el canciller Henri-François d'Aguesseau, califica al papado de «potencia extranjera siempre dispuesta a agrandar los límites de su poder». El mismo jurista apoya las pretensiones del poder civil sobre la disciplina eclesiástica y afirma: «La Iglesia está en el Estado y no el Estado en la Iglesia»[86].

Comienzan a sucederse las medidas anticlericales: el edicto de 1749 sobre los bienes, el de 1763 suprimiendo la Compañía de Jesús en el reino y el de 1768 retrasando la edad de pronunciar los votos religiosos. Luis XVI no cambia nada. El edicto de 1768 se confirma en 1779 a través de cartas avaladas por el sello real.

El clero protesta continuamente. Luis XV no estaba dispuesto a complacerlo. Luis XVI tampoco demostraba ningún interés. El clero exige que se impida la difusión de libros

[85] Según G. Aubray, *La jurisprudence criminelle du Châtelet de Paris sous le règne de Louis XVI,* París, 1971.
[86] Citado por Storez, *La philosophie politique du chancelier d'Aguesseau,* Angers, 1980, pp. 211-214.

filosóficos y obscenos, que se mantenga el respeto al precepto del descanso dominical. Le preocupa ver cómo la administración y los jueces ponen en duda sus privilegios y es una preocupación fundada. Pero protesta y se desgañita en vano. El Estado hace oídos sordos[87].

La liberación del estatuto de los judíos y de los protestantes viene a empeorar las cosas.

En 1787, un edicto real, luego aprobado en el Parlamento el 29 de enero de 1788, concede a los protestantes la posibilidad de tener su propio estado civil, independiente del registro de catolicidad que poseen los curatos[88]. El edicto no les permite la libertad de culto ni el acceso a la función pública, pero se le puede considerar como un primer paso en el reconocimiento de la existencia del protestantismo y, en consecuencia, un atentado a la religión nacional.

El edicto de enero de 1789 libera a los judíos del impuesto que estaban obligados a satisfacer al entrar en las ciudades. El rey encarga a Malesherbes el estudio de un nuevo estatuto. Mientras tanto, los judíos de Alsacia y Lorena obtienen el permiso para presentar sus quejas en los Estados Generales[89].

Evidentemente, en las vísperas de la Revolución, el Estado guarda las distancias con respecto a la Iglesia. El rey sigue siendo consciente del carácter religioso de la monarquía. Pero, ¿se puede decir lo mismo de sus ministros? Varios de ellos, como Turgot, Malesherbes y Brienne, están impregnados de «filosofismo» y ya no entienden la antigua religión. Es sabido, por ejemplo, que Turgot quería transformar la consagración, trasladarla desde Reims a París y modernizar el ceremonial, suprimiendo algunos ritos como el juramento de expulsar a los herejes[90]. Luis XVI se negó a ello y prestó el juramento. Esto no le impidió nombrar «primer ministro de Estado» al banque-

[87] Peronnet, *op. cit.,* p. 829.
[88] Hubert Methivier, *La fin de l'Ancien Régime,* Que sais-je?, 1970, p. 54.
[89] Baruch Szyster, *op. cit.,* p. 34.
[90] Ver H. Weber, art. cit.

ro Jacques Necker, un protestante ginebrino, algunos años más tarde.

Resumen

Hay que distinguir el estado de la situación.

El estado de la religión y de la Iglesia en vísperas de la Revolución no es en absoluto inquietante. La disminución de la práctica religiosa sólo afecta a una minoría, mientras que la de la mayoría gana en calidad, en profundidad. Se produjo una disminución de las vocaciones, pero a partir de 1780 los noviciados y los seminarios empiezan a llenarse. Aunque los monjes han rebajado la observancia primitiva, su vida continúa siendo digna. Los obispos y los párrocos no han sido nunca tan virtuosos ni tan fieles a sus deberes pastorales.

El estado sería relativamente bueno. La situación bastante mala.

La religión y la Iglesia están expuestas a los repetidos ataques de los filósofos, dueños de la opinión pública. Caricaturizan a ambas para desacreditarlas mejor, o dicen lo contrario de la realidad. Acusan a los padres de encerrar a sus hijas en los monasterios, cuando lo más frecuente es que les impidan ingresar en ellos. Aseguran que los diezmos son extremadamente impopulares, mientras que en conjunto provocan muy pocas protestas. Dicen que el rey es un esclavo del clero, pero el monarca ni siquiera lo escucha. Sin embargo, la propaganda es tan poderosa que impone sus propias imágenes. La realidad es que, para muchos franceses, en 1789 la Iglesia y la religión son la Iglesia y la religión que presentan los filósofos. También es verdad que en la ofensiva filosófica se encuentra el origen de la descristianización. Pero no es ésa su principal consecuencia, sino la desacralización de la religión, haciéndola aparecer como inhumana o ridícula, y matar el respeto secular de que se había hecho acreedora.

La situación era, en consecuencia, bastante mala. Y empeora ante la ineficacia de la defensa. La defensa, es decir, la apologética: el conjunto de argumentos que los católicos esgrimen ante sus adversarios.

Vamos a tomar como ejemplo los tres apologistas más prestigiosos durante los años que preceden a la Revolución: Monseñor de Beaumont, arzobispo de París, muerto en 1781 y llamado «el Atanasio de su tiempo»; Monseñor Le Franc de Pompignan, arzobispo de Vienne en 1789 y del que se dice que es «el hombre de la religión en Francia»; y Monseñor de la Luzerne, obispo de Landres en la misma fecha. Estos tres hombres luchan esforzadamente contra la «incredulidad» y la «impiedad». Pero su argumentación es débil porque es una argumentación exclusivamente religiosa. Proclaman las verdades de la Revelación, de las profecías, de los milagros y la realidad de la espiritualidad del alma y de las penas del infierno, pero no pasan de ahí.

La argumentación es débil porque no se apoya en la filosofía. Sus adversarios hablan en términos de razón y ellos responden en los de religión. Jamás recurren a las cinco pruebas de la existencia de Dios que son las de la filosofía tradicional. Esta misma filosofía les permitiría demostrar que Dios existe y, lo que sería aún más eficaz en el combate antiteísta, que Dios es perfecto. Sin embargo, eluden esta demostración. Y esta misma filosofía les proporcionaría también una teoría del conocimiento que podrían oponer al sensualismo de Condillac o al empirismo de Locke. No lo ven necesario[91].

¿Por qué? Porque para ellos no existe una filosofía digna de ese nombre al margen de la religión. Le Franc de Pompignan llega a despojar a Sócrates de su cualidad de «sabio», diciendo de él que «hubiera sido un filósofo si fuera posible serlo al margen de la religión»[92]. Esta manera de confundir religión y filosofía es absolutamente opuesta al pensamiento

[91] En los documentos de Monseñor de Beaumont condenando el *Émile* de Rousseau y el Libro del *Espíritu* de Helvetius no se habla de sensualismo ni de empirismo. Sin embargo, ambas obras son su fuente de inspiración.

[92] Instrucción pastoral del 15 de abril de 1763 en las *Obras Completas*, Migne, col. 68.

cristiano tradicional, según el cual la filosofía ha estado siempre al servicio de la religión.

Por otra parte, nuestros apologistas están impregnados de sentimentalismo. Quieren dar primacía a los sentimientos y no a la razón. «Nuestro objetivo no es tanto haceros ver que la religión es verdadera como haceros sentir que es digna de ser amada...»[93], dice Luzerne. Y aún más: pretender definir la oración como algo sensible: «La oración no es en modo alguno un arte, es un sentimiento... no exige conocimientos, únicamente presupone la fe... El libro que contiene las reglas es nuestro propio corazón...»[94]. Lo que no es expresamente contrario a la doctrina católica, aunque difiere de ella considerablemente. En efecto, el Catecismo del Concilio de Trento dice que existe una ciencia de la oración y que la oración se apoya fundamentalmente en la fe; la fe en cuanto tal es un «asentimiento íntimo del espíritu al conocimiento que tiene de las verdades eternas»[95].

Los filósofos de las Luces, aun sin negar a Dios, se fabrican una especie de Dios a su imagen, un Dios «cuya sustancia era completamente inteligible, una Razón divina». Para combatir a los deístas de un modo eficaz había que comenzar por rehabilitar a Dios, para rehacerle, devolviéndole su perfección, su trascendencia, su inaccesibilidad. La antigua filosofía cristiana, la de Santo Tomás de Aquino, era capaz de aquel trabajo. Hubiera sido necesario recurrir a él. Nadie se dio cuenta de tal necesidad.

Sin la ayuda de la filosofía, la teología de los apologistas era muy pobre. Luchaban con ardor, pero carecían de armas. Al comienzo del siglo siguiente, Félicité de Lamennais, en un libro muy lúcido, expone sobre ellos el siguiente juicio:

«El clero de Francia luchaba con denuedo contra la incredulidad a pesar de las defecciones de algunos de sus miembros. Oponía, a los argumentos filosóficos, numerosas apologías de la religión; pero hay que reconocer que la mayoría de sus obras, aun siendo excelentes por su doctrina, estaban desprovistas del interés que despierta el talento del escritor y de los adornos que un razonamiento serio no toma en cuenta, pero que, sin embargo, deben usarse de vez en cuando y hasta aconsejar su empleo...

Me atrevería a decir que temían en exceso comprometer la fe anunciando claramente lo que hay en ella de más misterioso y profundo. A lo largo de todos aquellos discursos alimentados por la sustancia del dogma, de los que los oradores del siglo pasado nos han dejado tan magníficos ejemplos, los predicadores se extendían en unas vagas y frías disquisiciones morales en las que sólo de tarde en tarde se dignaban citar la Sagrada Escritura»[96].

[93] *Oeuvres complètes,* Migne, 1856, t. I, 2.ª parte, col. 831.
[94] Ídem, t. III, V parte, col. 11.
[95] Catecismo del Concilio de Trento, edición de Itinéraires, París, 1969, pp. 18-19.

* * *

Orientación bibliográfica

Aquí indicamos exclusivamente las principales investigaciones sobre el tema. Las demás referencias se indican a pie de página durante la lección.

Las obras de Historia general de Francia durante la Revolución y las de la Historia religiosa de este período presentan siempre en sus primeros capítulos un cuadro de la religión y del clero en 1789. Pero, a partir de la de Charles Ledre, en su *Iglesia de Francia bajo la Revolución* (París, 1949, capítulo I), estas descripciones son someras y carecen de matices.

Es preferible consultar los trabajos relacionados con la Francia del Antiguo Régimen y especialmente del reinado de

[96] Lamennais, *Réflexions sur l'état de l'Eglise en France pendant le dixhuitième siècle et sur sa situation actuelle,* París, 1808, pp. 67-68.

Luis XVI, así como las historias generales de la Iglesia indicadas en la bibliografía de conjunto.
Recomendamos:

Abbé SICARD, *L'ancien clergé de France-I. Les évêques avant la révolution,* París, 1905.
Michel PERONNET, *Les évêques de l'ancienne France,* Lille-París, 2 vols., 1977.
Le règne de Louis XVI et la guerre d'indépendance américaine, Actes du Colloque international de Sorèze (1976), Dourgne, 1977.
Jean de VIGUERIE, «Quelques aspects du catholicisme des Français au XVIII siècle», *Revue historique,* julio-septiembre 1981, pp. 336-370.
François BLUCHE, *La vie quotidienne au temps de Louis XVI,* París, 1984 (capítulo V).

SEGUNDA LECCIÓN

LA NUEVA IGLESIA (1789-1792)

(Desde la convocatoria de los Estados Generales hasta las matanzas de septiembre)

La Asamblea Constituyente nacida de los Estados Generales alteró profundamente la antigua sociedad francesa. La religión y la Iglesia, que eran una parte integrante de dicha sociedad, no fueron una excepción. Apenas transcurridos dos meses desde la reunión de los Estados, a finales de junio de 1789, las ordenanzas del clero desaparecen. En noviembre del mismo año sus bienes quedan «a disposición de la Nación». Un año más tarde comienzan las ventas. Al no tener el clero existencia política, la religión desaparece de la ley civil. A finales de agosto de 1789 se admite que el Estado, aunque reconoce la existencia de un Ser Supremo, no profesa una religión oficial. Finalmente se define y organiza una nueva Iglesia. La Carta de esta nueva Iglesia es la Constitución Civil del Clero, convertida en ley estatal el 24 de agosto de 1790, es decir, solamente seis meses después de la reunión de los Estados Generales. Esta Iglesia es cristiana, pero no católica, ya que han desaparecido los lazos orgánicos que la unían a

Roma. Depende exclusivamente del Estado, que es quien se encarga de la subsistencia de sus ministros. Siendo ella misma cristiana, depende de un Estado que no lo es o, mejor dicho, que no quiere reconocerse como tal.

La importancia histórica de esta transformación es patente. No es necesario subrayarla. La institución que recibía el nombre de Iglesia de Francia era un edificio venerable que contaba con 13 siglos de existencia. Solamente hicieron falta dos años para destruirla y reemplazarla.

Unos cambios tan importantes y tan rápidos no pueden ser fruto de la casualidad. Es imposible no ver en ellos más que la simple consecuencia de unos cambios políticos. La revolución religiosa se lleva a cabo según unos principios preestablecidos y bien definidos antes de la reunión de los Estados. Tal y como lo manifiestan los Cuadernos de quejas, responden al deseo de la opinión pública.

* * *

LOS DESEOS DE LA NACIÓN SOBRE EL TEMA DE LA RELIGIÓN Y DE LA IGLESIA

La primera revolución francesa, la de la Declaración de los Derechos del Hombre y de la Constitución de 1791, aparece casi por entero en la inmensa literatura publicada antes de 1789. Los franceses la escribieron antes de hacerla.

Así lo quiso el poder real. El 5 de julio de 1788, Loménie de Brienne concede el derecho de imprimir todas las sugerencias sobre los Estados Generales. Las cartas de convocatoria del 24 de enero de 1789 invitan a las asambleas de electores a redactar, según era costumbre, una exposición de sus quejas.

Como consecuencia de esa invitación, aparece una cantidad prodigiosa de escritos. Entre ellos, los innumerables libelos, panfletos y proyectos publicados en 1788 y comienzos de 1789. A continuación, los cuadernos, que se cuentan por millares,

puesto que hay uno para cada cuerpo y cada comunidad de las que componen la monarquía. Las parroquias más insignificantes, así como las de las grandes ciudades, redactan el suyo. La menor corporación de zapateros o de sastres envía su opinión sobre la reforma del Estado, como lo hacen los capítulos de las catedrales, las universidades y las Cortes soberanas. A los cuadernos de las primitivas asambleas se añaden los dirigidos a los jefes de los bailiajes y que afectan a cada uno de los tres estamentos[1].

Los cuadernos, se dice, manifiestan los «deseos de la Nación». La frase es acertada, pero no exacta. Mejor sería hablar de los deseos de la opinión pública. En realidad, las novedades que se expresan en los cuadernos no hacen más que reproducir las ideas de la literatura y de las mentes filosóficas, dueñas de las más poderosas corrientes de la opinión pública. El pueblo todo se manifiesta en los cuadernos, pero lo hace a través del lenguaje de los círculos intelectuales, las logias masónicas, los cenáculos literarios y las sociedades patrióticas, todas esas sociedades que son otros tantos altavoces de la opinión pública. Los modelos de cuadernos están al alcance de todo el mundo. Sólo hace falta copiarlos. O, si no, dos electores más instruidos que los demás, dos electores amigos del progreso y de la razón, dos electores ilustrados, por decirlo de algún modo, toman a su cargo la redacción del cuaderno[2].

Los cuadernos que más tocan el tema de la religión y de la Iglesia son, evidentemente, los del clero, aunque se observa que la nobleza y el Tercer Estado se interesan también por la cuestión y llegan a dedicarle largos párrafos. Tanto en el fondo como en la forma, el contenido es el mismo y apenas varía en un aspecto o en otro.

Ciertos cuadernos[3] —y no son escasos— muestran un espí-

---

[1] Sobre la cuestión de los cuadernos, consultar la bibliografía sucinta de Hubert Methivier, *La fin de l'Ancien Régime,* p. 87.

[2] Leer las páginas reveladoras de Agustin Cochin, «Cómo fueron elegidos los diputados de los Estados Generales», *L'esprit du jacobinisme,* Prólogo de Jean Bachelier, París, 1779, p. 79 y sig.

[3] Gran número de ellos se publicaron en los *Archivos Parlamentarios,* 1.ª serie, 6 primeros vol.

ritu conservador y solicitan que la religión católica continúe siendo la religión «dominante», o que se persiga y castigue a los autores de libros «irreligiosos». Por otra parte, la mayoría de los cuadernos manifiestan más bien una voluntad de reforma y hasta revolucionaria.

Las reivindicaciones son numerosas. Lo más lógico es distinguirlas según la frecuencia con que se presentan.

Las que aparecen más a menudo (en los cuadernos de los tres estamentos) son:

— el aumento de la porción de congruo;
— la prohibición de acumular los beneficios;
— la residencia de los obispos;
— el abandono por parte del clero de sus «privilegios pecuniarios».

También son numerosos los cuadernos que presentan las peticiones siguientes:

— supresión de lo que se conoce como «caudales obligados», es decir, las tarifas impuestas por matrimonios y sepulturas;
— supresión de «anatas» (rentas de los beneficios eclesiásticos), es decir, del canon que se paga al Papa en cada cambio de obispado o de abadía;
— abolición del Concordato de 1516 y retorno al régimen de la Pragmática Sanción, es decir, que los obispos sean designados por los capítulos y no por el rey;
— supresión de las congregaciones religiosas, celebración periódica de concilios provinciales;
— reunión anual del Sínodo Diocesano (asamblea de todo el clero de la diócesis presidida por el obispo).

Algunos cuadernos reclaman:

— supresión de los diezmos;
— venta de los bienes de la Iglesia para enjugar el déficit.

El cuaderno de Chalais en Santogne solicita el matrimonio de los clérigos.

«Que todos los clérigos se casen. La ternura de sus esposas despertaría la sensibilidad en sus corazones, la gratitud y la compasión propias de la naturaleza humana y que se han visto sofocadas por los votos de castidad y obediencia en casi todos los que los han pronunciado»[4].

Ciertas reivindicaciones están orientadas a reforzar la disciplina según el sentir tradicional de la Iglesia; por ejemplo, las residencias de los obispos y la prohibición de acumular. Otras son más graves, ya que atentan contra los privilegios del estamento del clero. Las hay que atacan la Tradición de la Iglesia, como la petición de suprimir las congregaciones religiosas, y tienen unas características claramente anticatólicas. Todo ello forma una extraña mezcolanza. A menudo vemos colocadas en el mismo cuaderno las peticiones más anodinas junto a las exigencias más revolucionarias. Tomemos como ejemplo el de una comunidad de Provenza, la ciudad y comunidad de Istres en la senescalía de Aix, redactado el 25 de marzo de 1789. El artículo 29 pide un nuevo reparto de los beneficios del clero y el 30 la creación de una «caja eclesiástica de todos los beneficios». Es una reforma importante que no afecta a la religión. El artículo 31, muy al contrario, propone simplemente que «todos los capítulos colegiales y todas las órdenes religiosas queden suprimidas». Esto es imposible de admitir por parte de la Iglesia, por lo menos en lo que atañe a las órdenes religiosas, cuya existencia es esencial en ella. El artículo 31 propone que los obispos hayan sido canónigos durante cinco años y los canónigos párrocos otros cinco años por lo menos. Es una materia de mera ordenación canónica que puede regularse a través de una modificación del Concordato. Lo mismo sucede con el artículo 37, que se refiere a la supresión de las anatas. El 38, que trata de eliminar las fiestas en fecha laboral para trasladarlas a los domingos, necesitaría el

[4] *Archives parlamentaires,* 1.ª serie, t. V, p. 677.

acuerdo de todos los obispos del reino, ya que es su jurisdicción la que fija las fiestas en los días de trabajo[5].

Esta mezcla tan heterogénea de lo grave, lo menos grave y lo anodino tiene como resultado el de poner en un mismo plano reformas de importancia muy distinta y de atenuar en cierto modo la impresión de desconcierto que podían producir las reivindicaciones de carácter anticatólico. ¿Cómo se puede acusar de enemigos de la Iglesia a los que solicitan la supresión del clero regular si al mismo tiempo se presentan como los más firmes defensores de la disciplina eclesiástica?

Todos los programas reformadores son interesantes y merecen recibir el interés del investigador. En primer lugar, los que se cumplieron. Como en este caso: los cuadernos contienen gran parte de la reforma religiosa realizada por la Constitución. Pero es necesario insistir en que no la contienen toda. La Constitución desvincula efectivamente de Roma a la Iglesia de Francia y, sin embargo, ese deseo no consta en los cuadernos.

Finalmente, hay un aspecto en ellos que aún no hemos estudiado y que merece un trato especial: la reivindicación en favor de los párrocos y en contra de los obispos.

La «revuelta de los curas» comenzó a principios del reinado de Luis XVI; antes, por lo tanto, de las elecciones a los Estados Generales[6]. Nace en el Delfinado, donde en 1766 se constituye un sindicato de curas para obtener el aumento de la participación de «congruo». Después se extiende por todo el reino, alcanzando su mayor éxito en las provincias occidentales como Bretaña, Anjou, Maine y Aquitania. Los curas se asocian en todas partes, por todas partes surgen sus peticiones. En los meses anteriores a la convocatoria de los Estados estas peticiones aumentan considerablemente. ¿Qué pretenden con ello? En primer lugar, advertir a los obispos, rebajar su autoridad, humillar lo que ellos llaman «la tiranía episco-

[5] *Archives parlamentaires*, 1.ª serie, t. VI, p. 188.

[6] Ver *Les cahiers des curés; étude historique d'après les brochures, les cahiers imprimés et les procès verbaux manuscrits*, par Ch. L. Chassin, París, 1882.

pal». Y, en segundo, transmitir sus esfuerzos de una provincia a otra. Los curas del Delfinado escriben a sus colegas los rectores de Bretaña[7]: «¡que no se desalienten por el número y la autoridad de los obispos!». Las publicaciones laicas se apoderan del tema y avivan el fuego con todas sus fuerzas. Uno de estos libelistas[8] se dirige a los curas de Languedoc en los siguientes términos: «¿Continuaréis temblando prosternados ante los obispos?... Sois la irrisión de Europa y el objeto de la compasión de Francia entera.. ¡Despertad y liberaos bajo la defensa de la ley! ¿Es que solamente queréis ser cristianos? Ya vivís la pobreza. Pedid a los obispos que por lo menos sigan vuestro ejemplo». «Vivís la pobreza». Es una exageración. Ya hemos visto que en el siglo XVIII hay muy pocos curas realmente pobres. Generalmente disfrutan de un relativo bienestar, tanto si procede del congruo como de los beneficios. Pero eso no importa. Es muy fácil enfrentar la riqueza episcopal con la pobreza sacerdotal. La defensa de los curas se convierte en un tema revolucionario que divide al propio clero.

Este tipo de literatura en favor de los sacerdotes es muy abundante. Basta citar *La pétition des curés, Le Cathécisme des Curés auvergnats* y el *Essai sur la réforme du Clergé*[9] (cuyo autor es un vicario del campo apellidado Laurent). Las ideas desarrolladas en estos libelos pasan a los cuadernos de quejas y hasta a los de otro orden. No es exagerado afirmar que el programa eclesiástico de la Constituyente nace de la revuelta de los curas.

Los revoltosos exigen de inmediato —y las publicaciones laicas los apoyan— que cuando se celebren las elecciones a los estados, los sacerdotes constituyan la mitad del número de diputados por el clero. El reglamento electoral del 24 de enero de 1789 les concede ese derecho.

La teoría elaborada con ocasión de la defensa de los curas

[7] Folleto de 25 pág. citado por Chassin, p. 114.

[8] Se llama Joseph Miguel Antoine Servan, letrado del Parlamento de Grenoble (Chassin, p. 43).

[9] Citados por Chassin, p. 194.

adquiere gran importancia, ya que, en primer lugar, inspira las quejas; después, la Constitución Civil del Clero; y, por fin, resulta ser el origen de una modificación en la institución de los Estados Generales. Por otra parte, esta teoría es muy compleja, «filosófica, galicana, jansenista y richerista»[10] todo a un tiempo. Sobre todo richerista, adjetivo que procede del nombre de Edmond Richer, síndico de la Facultad de Teología de París (1560-1631), que consideraba a los curas prácticamente iguales a los obispos; si éstos eran los sucesores de los Doce Apóstoles, los curas lo eran de los 72 discípulos. La propaganda revolucionaria explotó felizmente estas ideas y llegó a hacerlas suyas.

* * *

FIN DEL ESTAMENTO DEL CLERO

Como un elemento básico de la Constitución, la distinción de los tres estamentos es la forma social de la monarquía francesa. Si se deseaba abolir la antigua Constitución, había que hacer desaparecer dicha distinción. Se procedió por etapas.

La primera es el reglamento para la composición de los Estados Generales; la segunda, la reunión de los Estados; y la tercera, la abolición de los privilegios. Para el clero hubo una etapa más: la confiscación de sus bienes.

El reglamento de la composición de los Estados y las elecciones

El 27 de diciembre de 1788, el Consejo de Estado del rey decide que «el número de diputados del Tercer Estado sea

[10] Ver el excelente análisis de E. Preclin, *Les jansenistes du XVIII siècle et la Constitution Civil du Clergé. Le développement du richerisme. Sa propagation dans le Bas-Clergé, 1713-1791*, París, 1929, 578 p.

igual al de la suma de los otros dos». Es lo que se conoce como «la duplicación del tercio». Esta medida no tiene mucho sentido, puesto que, según la costumbre, los Estados votan por separado. Únicamente lo tendría si, como solicita el Tercio, el conjunto de los diputados deliberan en común y votan individualmente. La «duplicación», que parece favorecer la unión, es un primer atentado a la Constitución del reino.

El segundo atentado procede del reglamento electoral del 24 de enero de 1789, cuyas disposiciones no respetan la jerarquía interna tradicional en el estamento del clero. Efectivamente, el nuevo reglamento prima a una categoría inferior, es decir, al bajo clero. En la asamblea del bailío que debe elegir a los representantes en los Estados Generales los capítulos sólo tienen un diputado por cada diez canónigos y las congregaciones religiosas uno por cada comunidad. Sin embargo, todos los curas serán electores. Los sacerdotes son, pues, los dueños de las elecciones.

Y la mayoría de los diputados: más de los dos tercios del estamento del clero, que queda compuesto como sigue: en un total de 296 diputados, 208 son sacerdotes, 47 obispos, 12 canónigos, 6 primeros vicarios y 23 abades, religiosos, profesores y curas sin función.

Los obispos son 47: menos de un tercio de su número figurará en los Estados Generales. El episcopado puede calibrar ahora el poder de los curas. Monseñor de Roquelaure quiere complacer a sus sacerdotes a través de unas declaraciones al gusto de la época. Afirma que deben renunciar a los privilegios económicos y que es preferible unirse a los otros dos estamentos. Esfuerzo inútil: los electores no le votan. En su lugar eligen en primera vuelta al cura de Cergy cerca de Pontoise, Jean-Baptiste Massieu, por 199 votos de 300 [11]. En Amiens sale el obispo, pero solamente por 239 votos de los 457 escrutados. El de Mans lo consigue como fruto del esfuerzo y la influencia de uno de sus sacerdotes. El caso más común

[11] P. Leon Gruart, *La diocèse de Seulis et son Clergé pendant la Révolution*, Seulis, 1979, p. 15.

es el de la diócesis de Besançon, donde de los siete diputados electos cinco son curas y dos canónigos.

En los Estados entra, pues, un clero de curas, muy cercano al Tercio porque la mayoría de ellos son de origen burgués, hijos de escribientes, artesanos o comerciantes. Las afinidades existentes entre los dos estamentos favorecen su acercamiento.

La reunión de los estamentos y especialmente la del clero

La costumbre y la lógica tradicionales del sistema establecen que los Estados deliberen por estamentos. Los tres estamentos son los elementos constitutivos del cuerpo político y las opiniones de cada uno de ellos, expresadas por separado, afectan a la nación.

Inicialmente a través de los cuadernos, y después en las primeras sesiones de los Estados, el Tercio manifiesta su intención de abolir esa costumbre; y, el 6 de mayo, reclama la reunión de los tres estamentos y el voto individual. Para empezar, invita a los otros dos a verificar los poderes de los diputados en los Estados Generales. El Tercio no se reúne, pero pretende que los otros se reúnan con él. Hace saber que representa a la nación, más exactamente al 96 por 100, según el cálculo de Siéyès. En resumen, razonando en términos de física newtoniana, considera que los cuerpos más pesados deben atraer a los más ligeros y, para aumentar su poder de atracción, se cambia el nombre y adopta el de Comuna. Los administradores de la Constitución inglesa pueden estar satisfechos.

Durante más de un mes —y esto es curioso— el clero y la nobleza se niegan a reunirse. El mecanismo no funciona. Los cuerpos ligeros se resisten a la atracción.

Finalmente acaban por ceder. En primer lugar, el clero.

Estamos en la tarde del 13 de junio. El Tercio, que no es una ficción, representa la comedia de la verificación de los poderes en común, es decir, los comprueba sin la presencia del

clero ni de la nobleza. Se van nombrando, una tras otra, las distintas jurisdicciones y, después de cada una de ellas, a los diputados, primero del clero, después de la nobleza y, para terminar, a los del Tercer Estado. Evidentemente, sólo estos responden a la llamada. Sin embargo, al llegar el turno de la senescalía de Poitou, tres diputados responden por parte del clero: Lecève, cura de Sainte Triaize; Ballart, de Poiré; y Jallet, de Cherigné[12]. Tres curas de 208, tres miembros del clero entre 296, pero tres que adquieren una importancia decisiva: abren brecha. Desde entonces, la resistencia se derrumba. Al día siguiente se incorporan al Tercio otros seis curas y el 19 de junio otros cuarenta miembros del clero, entre ellos cuatro obispos[13]. Una importante fracción del clero (132 diputados) permanece aislada, delibera aparte y nombra su propio presidente (el cardenal de La Rochefoucauld). Pero el rey los desautoriza y les obliga a reunirse. El 27 de junio Luis XVI escribe a La Rochefoucauld instándole a unirse sin demora a los otros estamentos. En efecto, en esa fecha ya lo ha hecho gran parte de la nobleza. La Rochefoucauld obedece. Desde entonces, el estamento del clero está completo.

La reunión de los Estados es el punto de partida de la Revolución. Así pues, en este asunto la actuación del clero es decisiva. Es quien prepara dicha reunión, llevándola a cabo el primero.

Este hecho implica la supresión de los tres estamentos. Sin embargo, la intención del clero era reunirse, pero no desaparecer. Los 149 del 19 de junio votan la comprobación de los poderes en común, «siempre bajo la condición de la distinción de los estamentos concedida por la Constitución». Los 132 del 27 de junio expresan claramente su derecho a deliberar por separado. Tanto unos como otros comprenden en seguida que la reunión equivale a la supresión de los estamentos. Protestan. Pero ya es tarde. El 30 de junio los Estados se transforman en Asamblea Nacional. Los estamentos han muerto. El

---

12 *Archives parlamentaires,* t. VIII, p. 97.
13 Id., p. 141.

2 de julio el cardenal de La Rochefoucauld, apoyado por Boisgelin, arzobispo de Aix, recuerda la distinción de los tres estamentos y su derecho a reunirse por separado. Mirabeau le replica que no hay más derechos que los que concede la Asamblea y que, si se la discute, no se puede participar en ella: «es realmente asombroso que alguien se permita protestar en esta Asamblea contra la Asamblea; aquí no se protesta, no se manifiestan reservas en contra de la nación. No se puede continuar siendo miembro de la Asamblea si no se reconoce su soberanía»[14].

La abolición de los privilegios y la supresión de los diezmos

La abolición de los privilegios es la consecuencia lógica de la supresión de los tres estamentos. En efecto, esta supresión hacía desaparecer toda dignidad, ya que los privilegios iban unidos a las dignidades. En la célebre noche del 4 de agosto la Asamblea Nacional no hace más que ser coherente con dicha supresión. Si lo hizo de modo precipitado fue debido a la confusa situación del reino. La revuelta desencadenada el 14 de julio creó una sublevación popular inmensa. Se producen saqueos de castillos y abadías por todas partes.

El 4 de agosto la Iglesia renuncia a sus derechos feudales y señoriales que le son propios. El sacrificio es grande, pero carece de importancia al lado del de los diezmos.

A decir verdad, la propuesta de suprimir los diezmos la noche del 24 de agosto no proviene de un miembro del clero, sino de un aristócrata «ilustrado», el duque de Le Châtelet. El obispo de Chartres, Lubersac, acababa de sugerir la abolición del derecho exclusivo de caza. Entonces se oyó al duque de Le Châtelet dirigirse a su vecino: «¡Ah!, el obispo nos quita la

[14] *Archives parlamentaires,* t. VIII, p. 183.

caza; pues yo le voy a quitar otra cosa». Y se suprimieron los diezmos[15].

La renuncia del clero a los diezmos es tardía, ya que data del 11 de agosto, pero espectacular. Efectivamente, en aquel día el clero renuncia no solamente a los diezmos, sino a la indemnización del rescate prevista por los decretos del 4 y 6 de agosto. Comienza con la declaración de los curas, que desean evitar a los campesinos una carga demasiado pesada. El arzobispo de París consuma el sacrificio diciendo: «Ponemos los diezmos eclesiásticos en manos de una nación justa y generosa». La Asamblea decreta entonces la supresión sin indemnización de los diezmos propiedad de los eclesiásticos. El clero pierde la mayor parte de sus ingresos.

No la pierde inmediatamente. Como hay que asegurar el mantenimiento de los eclesiásticos, se conserva provisionalmente una subvención que permanecerá en vigor hasta el 1 de enero de 1791[16], lo que creó ciertas dificultades, ya que los contribuyentes no comprendían que se pudiese percibir un impuesto suprimido.

La confiscación de los bienes del clero

El clero había renunciado a los diezmos, pero ya se discutía su derecho a dicha renuncia. ¿Se puede renunciar a lo que no se posee? Durante el debate sobre la abolición de los privilegios surgieron dudas sobre el derecho de propiedad del clero. El 6 de agosto el diputado Buzot declaraba: «Yo insisto en que los bienes eclesiásticos pertenecen a la nación».

En realidad, en el debate que se inició en septiembre se planteó la venta de los bienes del clero como un medio destinado a enjugar el déficit. La idea no era nueva. Cuando Calonne era administrador general de Finanzas, inspiró la

[15] Citado por P. de la Gorce, t. I, p. 121.
[16] Jean Millot, *L'abolition des droits seigneuriaux dans le département du Doubs et la region Comtoise,* Besançon, 1941, p. 78.

redacción de una «petición al Rey» donde demostraba que únicamente la nacionalización de los bienes de la Iglesia podía evitar la bancarrota del Estado[17]. Los cuadernos de quejas le hicieron coro. En esta situación intervienen en septiembre los diputados Gouy d'Arçy y Dupont de Nemours. El primero propone como solución para enriquecer el Tesoro la emisión de 400 millones de «deuda nacional» garantizada por un futuro «donativo gratuito» del clero. El segundo propone detraer 47 millones de los 160 que éste percibe anualmente. Tímidas sugerencias con relación a sucesos posteriores, pero que provocan el debate, relacionan los bienes del clero con el papel moneda y tienden a la expropiación.

Ya solamente faltaba llevar a cabo el expolio y, sobre todo, justificarlo. Únicamente podía hacerlo un hombre de Iglesia. Y fue Talleyrand, obispo de Autun, antiguo delegado general del Clero, que con este título se había encargado de la administración de los bienes temporales de la Iglesia de Francia.

El 10 de octubre Talleyrand declara desde la tribuna que la nación ostenta la soberanía sobre todos los cuerpos que existen en su seno y, por lo tanto, también sobre el clero. Afirma igualmente que la Asamblea Nacional puede disponer de una parte de los ingresos de los beneficiados. Palabras decisivas. Por la brecha abierta se precipitan los oradores opuestos a la propiedad eclesiástica: Mirabeau, Thouret, Treilhard y el abate de Montesquiou. A pesar de una defensa encarnizada y, en muchas ocasiones, brillante, en la que destacan los abates D'Eymar y Maury[18], el día 2 de noviembre se lleva a cabo la votación: por 568 votos contra 346 los bienes del clero quedan «a disposición de la nación», quien se encarga de subvencionar los gastos del culto y los servicios públicos asumidos hasta entonces por la Iglesia.

El debate anterior al voto del 2 de noviembre es profundamente interesante. En él se manifiesta con absoluta precisión

[17] Godechot, *Les institutions de la Révolution et de l'Empire,* p. 145.
[18] Diferentes intervenciones en *Archives parlamentaires,* IX, pp. 399 a 420.

la filosofía política de la mayoría de la Asamblea Nacional, su concepto del derecho de propiedad, la idea que se hace del lugar que ocupa la religión en la sociedad civil. En las intervenciones, tanto de adversarios como de partidarios de la propiedad eclesiástica, se detectan grandes dudas y vacilaciones de principios. Sus conocimientos del derecho y de las instituciones de la antigua Francia son confusos, porque aunque saben la letra ignoran completamente el espíritu. En esta ocasión ocurre lo mismo que lo sucedido al debatir los derechos de los señores feudales. En el momento en que se deciden a destruir[19], la Asamblea desconoce la naturaleza de lo que pretende destruir. Con respecto a los derechos feudales se preguntaba si constituían una propiedad o únicamente una carga que incidía en la propiedad. Y con respecto a los bienes del clero se plantea análogas cuestiones, incapaz de resolverlas: ¿son auténticas propiedades? ¿Puede el Estado disponer de ellas sin violar el derecho de propiedad? ¿Sin atentar contra las instituciones de los fundadores, es decir, de los que en otros tiempos destinaron sus bienes a la Iglesia?

El debate se centra en los dos puntos que entrañan mayores dificultades: la propiedad y las intenciones del fundador.

Veamos en primer lugar los argumentos de los adversarios de la propiedad eclesiástica.

Sobre el tema de la propiedad, Barnave, Talleyrand y el abate de Montesquiou expusieron las tres opiniones siguientes:

Según Barnave, el clero no es más que un depositario: «... las fundaciones están en manos del clero en calidad de depósitos para su empleo como un servicio público...». El clero recibió los bienes para cuidar y aliviar a los pobres, pero la nación puede hacerse cargo de esas funciones y disponer por lo tanto de los bienes empleados para ese uso[20].

[19] Con respecto a los derechos feudales, Alfred Cobban escribe: «Cuando la Asamblea Constituyente decidió suprimirlos los desconocía», *Le sens de la Révolution française,* París, 1984, p. 48.
[20] *Archives parlamentaires,* t. IX, p. 418.

Para Talleyrand el clero sólo es propietario de la porción de bienes necesarios para su «digna subsistencia» y «no es más que el administrador del resto»; por lo tanto, ese resto debe emplearse en los infortunados y en el mantenimiento de los templos. De modo que, si la nación se encarga de los infortunados y de los templos, el «resto» le pertenece[21].

Según el abate de Montesquiou, el clero no es un auténtico propietario, puesto que no puede enajenar sus bienes. Hace suyos los razonamientos de Mirabeau sobre los diezmos. Mirabeau decía: «Sólo se entiende la propiedad cuando puede enajenar sus fondos; y el clero nunca ha podido»[22]. Y añadía: «El diezmo es la contribución destinada a ese sector del servicio público que forman los ministros del altar».

Algunos, como Talleyrand, desean que se respeten las intenciones de los fundadores y que la nación se haga cargo de los diferentes servicios del culto, la enseñanza o la asistencia, para los cuales aquéllos habían donado sus bienes a la Iglesia. No importa quién sea, el Estado o la Iglesia, el que los administre. Lo esencial es que se aseguren dichos servicios. En tal caso, dice Talleyrand, «sus intenciones se habrán cumplido»[23]. Otros parlamentarios, como Mirabeau, desean tomar en cuenta la voluntad de los fundadores, pero sin respetarlas tan escrupulosamente. «Hay que liberarse de ese respeto supersticioso por lo que llaman las intenciones de los fundadores»[24].

Ante estos ataques, toda la defensa consiste en reafirmar el derecho de propiedad del clero y en repetir, una y otra vez, que sus bienes le pertenecen realmente y que la nación no tiene derecho a reclamárselos. Si pretende disponer de ellos, dice Montlosier, no puede hacerlo «según el derecho de propiedad, sino según el derecho de soberanía e indemnizando además a los titulares»[25]. El abate Maury es aún más preciso: «La nación», dice, «ostenta todos los poderes; pero las pro-

21 Idem, p. 399.
22 Citado por Lacouture, *op. cit.,* p. 19.
23 Discurso del 10 de octubre, *Archives parlamentaires,* IX, p. 399.
24 Citado por P. de la Gorce, t. I, p. 148.
25 *Archives parlamentaires,* t. IX, p. 415.

piedades no le han pertenecido nunca y nosotros no recibimos de ella otro beneficio que su protección». Y añade: «¿Queréis ser libres? ¡Muy bien! Recordar que sin propiedad no existe libertad, porque la libertad no es más que la primera de las propiedades sociales: la propiedad de uno mismo»[26].

En el tema de las fundaciones la defensa guarda silencio. Como si estuviera de acuerdo en que el Estado asumiera la carga de los servicios.

Los partidarios de la expoliación se afanan en legitimarla desarrollando toda clase de argumentos en ese sentido. Son más discretos en lo que se refiere a los motivos que los inspiran.

El pretexto que presentan es el déficit, pero no es más que un pretexto. La auténtica razón que les mueve es la voluntad de destruir completamente el estamento del clero. «Si el clero continúa siendo propietario, continuará también siendo un estamento en nuestra nación», afirma Le Chapelier[27]. Boisgelin, arzobispo de Aix, propone una hipoteca sobre los bienes de la Iglesia con un préstamo de 400 millones para ayudar al déficit público. «El clero jamás se ha negado a apoyar al Tesoro en épocas de dificultades. Que la Asamblea decida lo que tenga que entregar y lo aceptará», afirma[28]. Pero la Asamblea hace oídos sordos. Lo que quiere es despojar al clero, el dinero le interesa menos que la desaparición del estamento. Los oradores de la defensa no lo han comprendido así; excepto uno de ellos, el abate D'Eymar, que, con gran perspicacia, se lamenta del futuro del clero de Francia. Según él, no es un cuerpo político corriente cuya desaparición sería legítima, sino un elemento constitutivo de la nación. Ésta puede destruir cualquier formación política particular, pero no tiene derecho a «eliminar un cuerpo que, al desaparecer, provocaría su deformación, un miembro esencial para ella misma». Y añade: «Formamos parte esencial de un todo y...

26 *Archives parlamentaires,* t. IX, pp. 429 y 431.
27 Citado por La Gorce, t. I, p. 150.
28 Idem.

solamente la fuerza, no la justicia, puede disolver lo que ha existido como un todo desde hace tantos siglos»[29]. D'Eymar pronunció este discurso el 18 de octubre, poco más de tres meses después de la reunión de los tres Estados. Demuestra que la nueva nación de individuos-ciudadanos, la nueva nación sin cuerpos, aún no ha llegado a imponerse a todos los espíritus, que no todos la han aceptado.

La excusa son los bienes, el objetivo es el estamento. Y forma parte del objetivo una práctica habitual en la religión católica, la de las fundaciones piadosas. La fortuna del clero se basa, efectivamente, en esas fundaciones establecidas a perpetuidad. Pues bien, según los ilustrados, la base está viciada. Turgot, en el artículo «Fundaciones» de la Enciclopedia, había establecido la inutilidad de las fundaciones y sus perjuicios. En su intervención, Mirabeau repite casi al pie de la letra sus argumentos: «¿Cómo es posible que unos particulares ignorantes y limitados hayan tenido el derecho de encadenar por su caprichosa voluntad a generaciones aún no nacidas?... Ninguna obra humana se ha hecho para la inmortalidad; si todos los que han muerto tuvieran su sepulcro, no habría tierra suficiente para los cultivos y habría sido necesario destruir esos monumentos estériles y escarbar en las cenizas de los muertos para alimentar a los vivos»[30]. La fundación pía repugna a la filosofía de las Luces por tres motivos: es un desafío a los tiempos y, según la nueva filosofía, el tiempo es creador. Instaura un tiempo sagrado: el objeto de las fundaciones de curatos, capillas y monasterios era el de «aumentar el culto divino», es decir, que las misas y las ceremonias litúrgicas se renueven sin cesar; pues bien, la nueva filosofía no reconoce más que un tiempo profano. Y, en tercer lugar, la fundación pía establece una conexión entre el tiempo profano y el sagrado, puesto que los fundadores asignan a los bienes temporales la función de producir frutos sobrenaturales, y la filosofía moderna, desde Vico, se afana en la separación radical del tiempo profano y del sagrado.

[29] *Archives parlamentaires,* t. IX, p. 420.
[30] Citado por La Gorce, I, p. 148.

En resumen, la confiscación de los bienes del clero tiene un profundo significado. Es al mismo tiempo una operación financiera, una manifestación de anticlericalismo y una acción política destinada a la destrucción definitiva de los estamentos. Pero es aún algo más: es, en efecto, la expresión de una nueva filosofía de la historia. Al glorioso desafío de los fundadores de la antigua cristiandad, esta nueva filosofía opone el tiempo inexorable de los hombres, el que hace perecer todas las cosas.

Las votaciones del 2 de noviembre tienen, pues, una gran importancia desde el punto de vista de los principios. De momento, nada cambia. La Asamblea no puede privar al clero de sus medios de subsistencia de un día para otro. En 1790 organiza su nueva Iglesia, vota la constitución civil (12 de julio), fija los salarios y las pensiones de los eclesiásticos. El 13 de febrero del mismo año suprime prácticamente las congregaciones religiosas, puesto que prohíbe la profesión de votos religiosos. En el otoño, por fin, consigue aprovecharse de la fortuna del clero. La enajenación de todos los bienes de la Iglesia llamados bienes nacionales se decretó los días 24, 26, 29 de junio y 9 de julio de 1790. Las primeras ventas se realizan en octubre, concretamente el día 18 en París[31]. La operación se prolongará mientras dure la Revolución. A los bienes del clero y las propiedades reales calificadas como bienes de primer origen se añaden los confiscados a los emigrados, llamados bienes nacionales de segundo origen. Las propiedades eclesiásticas constituyen, desde luego, la parte más importante. En 1790 quedaron exceptuadas de la venta determinadas partidas: los bienes de las órdenes militares, de los palacios episcopales, de las fábricas, hospitales e instituciones de caridad y de enseñanza. En 1791 y 1792 quedaron anuladas todas las excepciones.

Las ventas se hacen por adjudicación. Según la Constitu-

[31] La Gorce, t. I, p. 185.

yente, la Legislativa y la Convención, tienen lugar en las capitales de las jurisdicciones; bajo el Directorio, en las capitales de los departamentos.

Los compradores no se hacen rogar. Se atropellan. Las salas de audiencia de los distritos están abarrotadas. Al principio existía el temor de que se produjeran incidentes y hasta revueltas. No ocurrió nada.

Las primeras ventas se celebraron como fiestas. En la Ferté-Bernard, en la Sarthe, el presidente del distrito felicita al primer comprador y le regala un ramo de flores y una escarapela tricolor. El Ayuntamiento y la ciudad están iluminados. Por la noche los ciudadanos desfilan por las calles al son de tambores y gritando «Viva la Nación»[32].

Se venden tierras y también las construcciones de los monasterios. La Francia monástica se vende entera. Es importante hacer resaltar este hecho. En Francia existían miles de abadías y prioratos. Muchos de ellos monumentos venerables, como Cluny, Fontevraud, Jumièges, maravillas de la arquitectura. La piedad cristiana había acumulado en ellos durante siglos auténticos tesoros, libros y manuscritos, ricos ornamentos y valiosos vasos sagrados, cuadros, esculturas, tallas y rejas. En unos pocos años todo aquel inmenso patrimonio desaparece, se dispersa, vendido en almonedas. Los edificios quedan literalmente destrozados, despedazados. Se liquida todo: libros, maderas, mármoles, rejas, balaustradas, hasta los picaportes y los suelos; todo vendido por separado. En junio de 1791 se lleva a cabo en el distrito de Moulins una venta especial de «rejas procedentes de la abadía de Saint Menoux, de varias iglesias y de casas religiosas suprimidas»[33]. En la misma ocasión se vende también un reloj, un clavecín y unas vidrieras de la misma abadía. El 22 de mayo de 1793 el distrito de Gannat adjudica por 156 libras a Laudriot, un librero de

[32] Relato del abate Giraud. *Essai sur l'histoire réligieuse de la Sarthe de 1789 à l'an IV,* París, 1920, p. 190.

[33] J. Cornillon, *Transmission de la propriété dans l'Allier sous la Révolution française. Vente des biens nationaux,* 3 vol., Moulins, 1911.

Riom, todos los «libros viejos» procedentes de once comunidades religiosas de la misma zona[34].

En otras ocasiones, los saqueos se adelantan a las ventas y no queda gran cosa; o bien la gente del pueblo se aloja en el monasterio vendiendo antes todo lo vendible.

Se salva lo que se puede. Algunas comunidades consiguen comprar sus propios bienes empleando nombres prestados, como en el caso de la abadía de Septfons, en el Bourbonnais. El 9 de mayo un tal señor Gentil se queda con los inmuebles de la abadía, aunque en realidad actuaba por cuenta de los monjes[35]. A veces los párrocos se presentan en las adjudicaciones de los bienes monásticos y compran estatuas y ornamentos para sus iglesias[36].

Estas ventas favorecen el enriquecimiento de muchos. Pero no todos ganan con el cambio de propietario. Desde tiempo inmemorial los campesinos acostumbraban a aprovisionarse de la leña y hasta de las maderas de los bosques propiedad de las congregaciones religiosas y de los cabildos. Los nuevos propietarios no son tan complacientes. En la parroquia de Creuzier-le-Neuf, en el Allier, los campesinos devastaban todos los inviernos los bosques de la abadía de Cusset. Cuando los vendieron, los mismos campesinos trataron de continuar con sus rapiñas, pero la administración del distrito se lo impidió y hasta llegó a imponerles sanciones[37].

* * *

LA SEPARACIÓN DEL ESTADO Y DE LA RELIGIÓN

La venta de los bienes de la Iglesia consuma la destrucción del estamento del clero.

[34] Id., p. 82.
[35] Id., p. 12.
[36] Id., p. 53.
[37] Id., p. 27.

Es preciso hacer ver que el estamento ya no tiene razón de ser. La monarquía del Antiguo Régimen se declaraba cristiana y el rey ostentaba el título de Muy Cristiano. Esto justificaba la existencia del clero como estamento y su eminente situación en la ordenación del Estado. Ahora, el nuevo Estado, el que va a surgir de la Asamblea Constituyente, va a definirse no sólo como no cristiano, sino como absolutamente aconfesional. Para la mayoría de la Asamblea, la religión es un asunto privado, no de Estado. La Declaración de los Derechos del Hombre y la Constitución de 1791 disocian al Estado de la religión.

Eso no responde a los deseos expresados en los cuadernos. En general, sus redactores quieren que se reconozca un *status* dominante a la religión católica: «Todos deseamos que el catolicismo se profese abiertamente, que permanezca unido al destino del reino por un lazo indestructible y que sea protegido inflexiblemente contra cualquier tipo de ataque o de agravio»[38].

Todo el mundo lo desea, pero no la mayoría de la Asamblea Constituyente, que por tres veces rechaza las proposiciones de ley planteadas en ese sentido; la del abate D'Eymar, el 28 de agosto de 1789; la de Monseñor de la Fare, obispo de Nancy, el 13 de febrero de 1790; y la del cartujo Dom Gerle el 13 de abril del mismo año. Estas tres proposiciones son algo distintas. El abate D'Eymar sugiere que en el encabezamiento de la Constitución figure que la religión católica es la religión del Estado. Monseñor de la Fare propone prácticamente lo mismo[39]. El texto de Dom Gerle es diferente: «La religión católica, apostólica y romana es y será siempre la religión de la nación y su culto el único autorizado». El clero espera obtener éxito en cada una de las ocasiones, pues considera que su causa está bien fundamentada. Y en cada ocasión se siente amargamente decepcionado. En cada ocasión, pero sobre todo el 12 de abril. Ese día se cumplen todas las condiciones para que se lleve a cabo la votación. Dom Gerle, el autor de

[38] Champion, *La séparation de l'Église et de l'État en 1794,* París, 1903, p. 55.
[39] Lacouture, p. 26.

la proposición, es miembro del Comité eclesiástico de la Asamblea. La mayoría está de acuerdo con él por la fuerza de sus razonamientos. En cuanto acaba de hablar, la derecha se levanta en pleno, indicando que se va a deliberar. En el centro y en la izquierda las intenciones se muestran indecisas. Se veía que la moción pasaría, que sería aceptada. En aquel momento in extremis, la izquierda consigue interrumpir la sesión. A la mañana siguiente la situación es otra. Durante la noche se han cambiado los papeles, los diputados vacilantes, convencidos; y Dom Gerle, obligado a retirar su propuesta nada más iniciarse la sesión. Los votos sucesivos impiden que los diputados de derechas hagan uso de la palabra. La discusión queda cerrada. La derecha exige sanciones, pero la votación de la cuestión previa no permite la deliberación. Por fin, se vota la moción de La Rochefoucauld, que anula la de Dom Gerle. Durante las seis horas que dura la sesión, la izquierda halaga a las tribunas, que no paran de vociferar. Los diputados de derechas son insultados al salir de la Asamblea. Dos de ellos, Cazalès y el vizconde de Mirabeau, resultan gravemente heridos. Y es que los gentilhombres han sido, aunque en vano, los más esforzados defensores de la religión católica. En un arranque de cólera, el vizconde de Mirabeau, como para imitar al otro Mirabeau, grita: «No saldremos de aquí hasta que no se declare que la religión católica es la única religión natural. Si no es así, preferimos morir en los bancos». Todo ese valor resulta en vano. La moción de Dom Gerle no podía prosperar.

En efecto, si la Asamblea hubiera votado la proposición de Dom Gerle, ésta habría sido derrotada. Hacía algo menos de un año, el 23 de agosto de 1789, cuando aprobó el artículo X de la Declaración de los Derechos del Hombre, la Asamblea había denegado toda preponderancia a cualquier religión. El artículo decía así:

«Nadie debe inquietarse por sus convicciones religiosas, ya que su manifestación no perturba al orden público establecido por la ley».

Dicho de otro modo, si eres protestante o judío, y si lo

deseas, puedes practicar libremente tu religión. Ninguna de ellas trata de excluir a las demás.

La «Constitución francesa» (aceptada por el rey el 14 de septiembre de 1791), en sus «disposiciones fundamentales», emplea prácticamente el mismo lenguaje: entre los «derechos naturales y civiles» que garantiza «a todos los hombres», figura el de «la libertad... de hablar, de escribir, imprimir y publicar sus opiniones, sin que los escritos deban sufrir censura ni inspección antes de ser publicados, y de ejercer el culto religioso al que estén vinculados»[40].

Sólo existen estas dos menciones de la religión en los textos fundamentales del nuevo régimen. Dicho de otro modo, la religión católica no sólo no disfruta de un *status* dominante en el Estado, sino que no tiene *status* alguno. La Iglesia sí tiene un estatuto porque la Asamblea creó una Iglesia constitucional cuyos ministros reciben un salario del Estado. La Iglesia tiene estatutos, la religión no. La religión católica no es más que una manifestación de la libertad individual.

Y desde este punto de vista queda situada al mismo nivel que las otras religiones. Ni siquiera consta que es la que profesan la mayoría de los franceses.

Según los católicos fieles, la expresión «opiniones religiosas» vertida en la Declaración de los Derechos del Hombre resulta desafortunada. Para ellos la religión es un lazo vital que compromete a todo el ser y que no puede ser considerada como un modo de opinión o de pensamiento.

La separación del Estado y de la religión es un acontecimiento sin precedentes en la Historia.

Se conocían Estados perseguidores del clero o de una religión que no era la suya, pero nunca se había visto un Estado sin religión.

Bajo la antigua monarquía, el derecho civil se inspiraba en motivos cristianos a causa de la alianza entre la Iglesia y el Estado. La separación del Estado y de la religión llevada a

---

[40] «Constitución francesa», Título I. «Disposiciones fundamentales garantizadas por la Constitución».

cabo por la Asamblea Constituyente entraña una profunda modificación del derecho. La laicización del estado civil, la ley del divorcio y la supresión de los votos religiosos son la consecuencia lógica de dicha separación.

Surge el interrogante sobre cuáles han sido las raíces profundas de esa separación.

Y estas raíces son las ideas.

La primera proviene de Locke y de la filosofía de las Luces: el carácter exclusivamente temporal de la misión del Estado. La religión se ocupa del mundo futuro, el Estado del presente. «El soberano no tiene competencias en el otro mundo», afirma Rousseau[40bis]. La religión, por lo tanto, no es asunto suyo.

La segunda idea es que el Estado y la nación no necesitan de la religión porque ellos mismos son una especie de religión. Los diputados de la Constituyente creen en la nación como creen en Dios y así se adhieren a un tipo de «religión civil».

La primera manifestación de esta religión de nuevo cuño a la cual se adhieren los representantes de la Comuna de París se produce en Notre-Dame, donde todos, después del alcalde Bailly, prestan el juramento cívico (previsto por la Constitución) de fidelidad «a la Nación, a la Ley y al Rey». Antes de la ceremonia, el abate Mulot, canónigo de Saint Victor y presidente de la asamblea de representantes de la Comuna, pronuncia algunas palabras[40ter].

Veamos en primer lugar cómo es el juramento.

La ceremonia se celebra en una iglesia y la fórmula «en presencia del Ser Supremo». Eso responde a una idea determinada: sin Dios no hay sociedad posible. Sin Dios no existe un vínculo social. «Sin la religión», había dicho un diputado el 23 de agosto, «desaparece toda relación en la sociedad; sin ella somos apenas dueños de nuestras personas»[40cuarto]. Aparece aquí el pensamiento de Mably y de Rousseau, dueños de

---

[40 bis] *Du contrat social,* ed. Garnier Flammarion, p. 178.

[40 ter] El relato de este suceso en el que figura el discurso del abate Mulot fue publicado en los *Archives Parlamentaires,* 1.ª serie, 11, pp. 596-600.

[40 cuarto] M. de Clermont-Lodeve, *Archives parlamentaires,* 1.ª serie, 8, p. 475.

las mentes de numerosos constituyentes. «Yo tengo el sentimiento», escribía Mably, «de que el Ser Supremo es el primer lazo de unión entre los hombres; sin Él no reinaría la confianza entre ellos... Debe ser el primer fiador del pacto que hacemos entrando en la sociedad»[40quinto]. Dice Rousseau: «Hay... una profesión de fe meramente civil y al soberano corresponde fijar los artículos, no como dogmas religiosos, sino como sentimientos de sociabilidad...»[40sexto]. En resumen, la función de Dios consiste en reforzar los vínculos del cuerpo social. Y el cuerpo social, en la medida en que permanezca unido, es una especie de representación de Dios, una especie de Iglesia.

En lo que respecta al abate Mulot, el tema no es el de la religión cristiana, sino el de la nación, la nación en cuanto una nueva Iglesia. Promete que los ciudadanos franceses, unidos por el juramento, «no formarán más que un solo rebaño, un solo pastor», *«unum ovile, unus pastor»*. «Nuestro reino», continúa el orador, «regenerado por la ley, vivificado por el amor a la patria, regido por la sabiduría de nuestro monarca, ofrecerá a los hombres la imagen de la ciudad santa donde Dios reina en medio de sus elegidos». Tras estas palabras, Bailly se adelanta y jura el primero. «En aquel instante», dice el *Moniteur,* «se alzan todos los brazos, se inclinan las banderas, las espadas blanden el aire y los espectadores juran mantener la Constitución; el retumbar de los tambores, el sonido de las campanas y el fragor de los cañones se añaden al imponente y majestuoso espectáculo de aquel juramento solemne».

De este modo, el domingo 14 de febrero se cumplen las intenciones de los oradores de la izquierda cuando se niegan a la moción de los diputados de derechas para reconocer la religión católica como una religión de Estado. Toma forma un sistema nuevo que conserva a Dios como garantía y la nación-Estado absorbe a la Iglesia y a la religión al mismo tiempo. Aquí aparecen en germen todos los «cultos» revolucionarios:

40 quinto Citado por Ameline, *L'idée de la souveraineté d'après les écrivains français du XVIII siècle,* París, 1904, p. 101.
40 sexto *Du contrat social,* p. 179.

hasta ahora, el Estado hacía la competencia a la religión. Ahora trata de reemplazarla.

* * *

EL FIN DE LAS CONGREGACIONES RELIGIOSAS[41]

Los votos religiosos quedaron suspendidos provisionalmente por un decreto de la Asamblea del 28 de octubre de 1789. El 13 de febrero de 1790, tras la intervención de Treilhard, fueron abolidos. Y el mismo decreto suprime las órdenes religiosas monásticas.

Hay que precisar esta cuestión. En primer lugar, quedaron abolidos los votos, los votos solemnes. Las congregaciones suprimidas son aquellas en las que se pronuncian votos solemnes. Las de profesiones sencillas no lo son. Así pues, deben desaparecer órdenes monásticas como los carmelitas o los benedictinos[42], pero no las de votos simples como los Padres de la Misión. Se mantienen la mayoría de las congregaciones hospitalarias o de enseñanza porque pronuncian votos simples o porque algunas no los hacen, como las Hijas de la Caridad. Por otra parte, estas instituciones se consideran «útiles», mientras que las órdenes monásticas no merecen ese calificativo.

De todos modos, las comunidades monásticas no se ven obligadas a dispersarse inmediatamente. Informan a las religiosas de que pueden renunciar a sus votos, abandonar la comunidad y volver al mundo, pero las que quieran continuar su vida en común pueden mantener su condición. Hay que

41 Sobre el tema, ver A. Aulard, *La révolution française et les congrégations,* París, 1903.
42 Art. I del decreto del 13 de febrero de 1790: «La ley no reconocerá los votos solemnes monásticos de cualquier persona de uno u otro sexo; en consecuencia, declara que quedan suprimidas en Francia aquellas órdenes o congregaciones regulares que hayan pronunciado tales votos sin que en el futuro puedan establecerse de modo semejante» (citado por A. Aulard, *op. cit.,* p. 100).

resaltar una distinción entre religiosos y religiosas. Éstas pueden permanecer en sus propios conventos. Los religiosos tienen que reagruparse. Sin embargo, el permiso para continuar en su estado no es más que una simple tolerancia y no equivale a un reconocimiento. Desde el punto de vista de la ley, los religiosos ya no existen. El Estado ya no concede a los votos su sanción legal. Los votos solemnes no crean tampoco un reconocimiento de derechos.

La Asamblea pudo quedar satisfecha con estas medidas. Sin embargo, además de desautorizar los votos al no sancionarlos legalmente, los prohíbe para el futuro. Hay historiadores, como Pierre de la Gorce por ejemplo, que se asombran ante el hecho de que una Asamblea que se dice liberal pueda atentar contra la libertad de este modo[43]. Esto es indudable; pero hay que tener en cuenta que el liberalismo no es liberal por esencia, y que, en cualquier caso, la filosofía política y la fe en el progreso ocupan un lugar fundamental. Si el Estado no tiene religión propia, ¿por qué iba a reconocer los votos religiosos? Y si la ley ya no admite las fundaciones piadosas, ¿por qué iban a subsistir dichos votos? Y es que los votos son de la misma naturaleza que las fundaciones. Y, en consecuencia, desde el punto de vista de los innovadores, son también obstáculos para el curso natural de la historia y el progreso de la humanidad.

El decreto del 13 de febrero es obra del Comité eclesiástico de la Asamblea Constituyente. Es la primera vez que mencionamos aquí este Comité, pero existe desde el 23 de agosto de 1789 y fue el que se ocupó del tema de los bienes del clero[44]. Tal y como estaba constituido, no veía con buenos ojos el proyecto de secularizar a los religiosos. Algunos de sus miembros (por ejemplo, Monseñor de Bonal, obispo de Clermont) llegaron a oponerse enérgicamente. Era imposible cambiar el

[43] La Gorce, t. I, p. 155.

[44] Los estudios que se refieren a él son antiguos y convendría revisarlos. Durand de Maillane, *Histoire apologétique du Comité ecclésiastique de l'Assamblée Nationale,* París, 1791, es muy parcial, ya que el autor era miembro del Comité.

Comité. Para transformarlo no tuvieron más que duplicarlo, es decir, añadir a los 15 miembros existentes otros 15 partidarios de la reforma. La operación tuvo lugar el 7 de febrero. El 11, Treilhard sube a la tribuna para solicitar la abolición de los votos.

El decreto del 19 de febrero completa el del 13: fija el presupuesto para las pensiones de los religiosos y las religiosas que, al renunciar a sus votos y a la vida en comunidad, se van a encontrar desprovistos de los medios de subsistencia. El cálculo es generoso. Los religiosos de las órdenes mendicantes reciben 700 libras hasta cumplir 50 años, 800 de 50 a 70 y 1.000 a partir de esa edad. Los demás religiosos obtendrán 900, 1.000 y 1.200 libras en las mismas edades. Sin embargo, la asignación a los hermanos legos queda reducida a la porción congrua: 300, 400 y 500 libras. De cualquier modo, todos ellos tienen la seguridad de una subsistencia digna[45].

Ya no queda más que aplicar la ley.

Se comienza por confirmar el número. Afortunadamente para los historiadores, las asambleas revolucionarias rebosan de estadísticas. Se complacen en enumerar lo que están destruyendo. En el mes de marzo la sección segunda del Comité eclesiástico realiza un nuevo censo de todas las casas religiosas del reino. Piden las reglas de cada institución, su finalidad y los nombres, apellidos y edades de sus miembros.

En abril tiene lugar la verificación. De ello se encargan los ayuntamientos. Comienzan por el inventario para la futura venta de los bienes y el mobiliario y terminan con un interrogatorio: plantean la pregunta decisiva a cada uno de los miembros de la comunidad reunida: ¿quieren salir o quedarse? Los que desean salir quedan inscritos inmediatamente para recibir la pensión que corresponde a sus derechos.

Ahora bien, las respuestas de los religiosos son muy variadas.

Hay comunidades enteras dispuestas a desertar y comunidades enteras que declaran unánimemente su deseo de perma-

[45] Lacouture, *op. cit.,* p. 24.

necer. El prior de la abadía de Preuilly, en nombre de sus diez religiosos, declara: «Estamos esperando la primera señal para abandonar este lugar»[46]. Los seis religiosos de la Caridad del Hospital de Lorette, cerca de Alan (Alto Garona), aplauden la abolición de «unos lazos creados para esclavos» y se dicen «víctimas del abuso del poder supremo y del monstruoso despotismo monacal»[47]. Por el contrario, la reacción de la abadía (benedictina) de Maroilles, diócesis de Cambrai, fue completamente distinta: ante el anuncio de la llegada de los comisarios, el prior reúne a sus monjes (veintiuno en total) y les lee la fórmula de su profesión. Inmediatamente todos ellos manifiestan «su intención y su deseo de vivir y morir bajo la regla que un día abrazaron y en la casa a la que se han vinculado por el solemne voto de la perseverancia»[48].

De hecho, lo más frecuente es que las comunidades aparezcan divididas. Algunos quieren salir, muchos quedarse, y otros no saben qué hacer y prefieren esperar para tomar una decisión. En los Mínimos de Toulouse nadie está de acuerdo: el provincial se declara vinculado a la comunidad. Un religioso quiere quedarse siempre que se pueda continuar observando la regla. El superior difiere su respuesta. Un lego quiere salir, no por deseo de abandonar la vida religiosa, sino ante el temor de tener que cambiar de convento[49].

En total no son tan numerosos los que salen. Nos referimos a los que salen voluntariamente, los de 1790, puesto que en 1791 las confiscaciones y las ventas de los edificios suprimen toda libertad de elección.

En París, según referencias de mediados de 1790, de 943 piden la secularización 451 religiosos. En los Carmelitas de Billettes salen 16 de 25, en Maubert 22 de 30, pero únicamente 7 de los 66 Descalzos[50]. Las cifras de las provincias indican una

[46] Citado por P. de la Gorce, t. I, p. 171.
[47] Jean-Claude Meyer, *La vie réligieuse en Haute-Garonne sous la Révolution, op. cit.*, p. 53.
[48] Citado por La Gorce, t. I, p. 171.
[49] Meyer, *op. cit.*, p. 55.
[50] Pisani, *L'Église de Paris et la Révolution,* París, 1908, t. I, p. 108.

mayor fidelidad. En la Alta Garona se secularizan en 1790 sólo 32 religiosos, es decir, el 5,5 por 100 del total[51].

Los abandonos de las religiosas se pueden contar con los dedos de una mano. En París el número es «infinitamente pequeño»[52]. En 1790 se exclaustran tres religiosas en el Alto Garona[53], cuatro en las Côtes-du-Nord (de 515), dos en el Aude (de 195) y ninguna en las Landes (de 207)[54]. Nos encontramos ante una impresionante demostración de fidelidad. Ciertamente, las religiosas obtienen el permiso para continuar viviendo en sus conventos. Si hubieran sido amenazadas con traslados y reagrupamientos, como ocurrió con los sacerdotes, probablemente habrían salido en mayor número. Pero su fidelidad no es por ello menos digna de admiración, ya que hubieran podido sucumbir al atractivo de la vida secular. Les dijeron: «Sois libres; podéis marchar» y se negaron. Declaran que no están prisioneras ni lo han estado nunca. Representan el desmentido a toda la propaganda filosófica, a todos los autores de panfletos antimonacales. Como dice el P. Rapin: «Las religiosas sobre todo dieron el ejemplo de una sincera adhesión a su estado; y aquellas piadosas mujeres, cuya suerte simulaban deplorar los escritores irreligiosos y frívolos al describirlas como víctimas de los prejuicios y gimiendo bajo una feroz tiranía, dieron un enérgico desmentido a sus detractores. Descubrieron del modo más solemne que eran calumniosas las historias divulgadas por la maledicencia o aquellas ficciones teatrales en las que se las sometía a una compasión insultante o a un amargo e injusto ridículo»[55].

Evidentemente, es muy posible que determinadas religiosas, sobre todo las más ancianas, hayan permanecido en los conventos ante el temor del mundo exterior, de lo desconoci-

[51] Meyer, *op. cit.*, p. 53.
[52] Ver Jean Boussolade, *Moniales et hospitalières dans la tourmente révolutionaire. Les communautés de réligieuses de l'ancien diocèse de Paris de 1789 à 1801,* París, 1962, 253 p.
[53] Id., p. 56.
[54] La Gorce, p. 178.
[55] *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le dix-huitième siècle*, t. III, pp. 144-148.

do. Pero vemos también en las declaraciones de numerosas comunidades la estrecha adhesión, profunda, consciente, desinteresada y plenamente espiritual, a los más supremos valores de sus respectivas órdenes. Así, las Carmelitas de Toulouse, al referirse explícitamente a su vocación, dicen que «si se han apartado del mundo ha sido para aprender en la escuela de Jesucristo esa filosofía santa que eleva al hombre sobre sí mismo y lo coloca por encima de todas las pasiones»[56].

Con las órdenes monásticas ocurre lo mismo que con el clero de los Estados Generales. Éste no quería reunirse. Las órdenes monásticas se niegan a incorporarse al siglo. La negativa es tan terminante que la Asamblea, muy a pesar suyo puesto que no desea provocar situaciones extremas, aprueba en octubre (días 8 y 14) nuevos decretos ordenando reanudar los interrogatorios y estimulando los reagrupamientos.

Las ventas de los bienes nacionales obliga a dispersarse a los religiosos, desprovistos de recursos. Es el fin de la libre elección. Ahora se los expulsa. En marzo de 1790 los tres monjes del convento de los Jacobinos de Angers declararon su intención de vivir y morir en el estado religioso y consiguieron el permiso para continuar en el convento. El 9 de abril de 1791 lo adquirió la administración departamental y expulsó a los tres[57].

Las congregaciones de votos simples o sin votos subsistían aún e incluso aumentó el número de sus miembros. Pero aquello no duró mucho. El 3 de septiembre de 1791 la Asamblea decreta que «la ley no reconoce ni los votos religiosos ni cualquier otro compromiso que esté en contradicción con los derechos naturales y la Constitución»[58]. Un decreto de la Asamblea Legislativa del 18 de agosto de 1791 elimina y suprime «las corporaciones conocidas en Francia bajo el nombre de congregaciones seculares eclesiásticas». De este modo desaparecen la Congregación de la Doctrina Cristiana, el Oratorio, los Padres de la Misión, los Eudistas, los Sulpicianos y los Sacerdotes del Santísimo Sacramento. Así reducen a la nada las asociaciones sacerdotales que durante los dos últimos siglos de Antiguo Régimen habían renovado la imagen del catolicismo a través de colegios, seminarios y misiones. Al decretar la ley Le Chapelier del 14 de junio de 1791 con «la supresión de todo tipo de corporación», la Asamblea Legislativa no tenía razón alguna para mantener las congregaciones religiosas.

[56] Citado por Meyer, *op. cit.*, p. 56.
[57] Jean Donatien Levesque, *L'ancien couvent des Frères Prêcheurs d'Angers*, París, 1961, p. 344.
[58] Naz, *Dictionnaire du droit canonique*, Fasc. LXIII, col. 1625.

* * *

LA CONSTITUCIÓN CIVIL DEL CLERO

La desaparición del estamento, la confiscación de los bienes del clero y la supresión de las congregaciones religiosas han preparado el terreno. La Asamblea edifica su nueva Iglesia sobre esta tabla rasa y le da una ley, la llamada Constitución Civil del Clero. Se trata, efectivamente, de una nueva Iglesia y no de una simple reforma de la anterior. Así, el ministerio eclesiástico se transforma profundamente en sus incorporaciones, en su poder y en las condiciones del ejercicio de su función.

La Constitución[59]

En el otoño de 1789 la Asamblea comienza sus debates sobre la nueva Iglesia. Se rechaza el primer informe presentado por Durand de Maillane el 23 de noviembre de 1789. El segundo, obra de Martineau, se entrega al Comité eclesiástico el 21 de abril de 1790 y con algunas modificaciones se adopta

[59] La bibliografía ha quedado atrasada. Hay que remitirse a Ludovic Sciout, *Histoire de la Constitution Civil du Clergé*, 4 vol., 1872-1881.

por votación con el nombre de Constitución Civil del Clero el 2 de julio de 1790.

El proyecto se preparó en la primera sección del Comité eclesiástico, cuyos trabajos «estaban sometidos a la discusión y deliberaciones del conjunto del comité». El primer Comité no deseaba llevar a cabo transformaciones profundas. El segundo, surgido tras la reorganización el 7 de febrero de 1790, se muestra, por el contrario, favorable a los cambios. Se compone de treinta miembros, aunque solamente son activos veintiuno de ellos, puesto que los otros nueve (entre ellos, los obispos de Clermont y de Luçon) habían presentado su dimisión, que no fue aceptada. El informe Martineau es fruto de este segundo Comité.

Los historiadores han discutido mucho sobre el tema de la influencia jansenista. Michelet, Louis Blanc, Henri Martin y C.-L. Chassin pretenden que la Constitución Civil era obra de los jansenistas, que tomaban así la revancha por las persecuciones a las que los habían sometido el Papa y el rey. Por su parte, L. Madelin, Ph. Sagnac, A. Mathiez y P. de la Gorce reducen bastante esta participación o la niegan absolutamente. Después de un profundo estudio del tema, E. Préclin se inclina por la segunda teoría[60].

¿Qué se deduce de todo ello? Es cierto que se detectan otras influencias distintas de las jansenistas. La Constitución no solamente es jansenista, sino también galicana y filosófica. Durand de Maillane, el primer ponente, abogado de Aix-en-Provence, es un galicano influido por las ideas de Pasquier y de Aguesseau. Treilhard, presidente del Comité, es claramente hostil a la religión y a la Iglesia. Sin embargo, no hay duda de que la Constitución está profundamente influida por los jansenistas. Se dice que tres de ellos formaban parte del Comité (Martineau y Camus, abogados parisienses, y Lanjuinais,

[60] En *Les jansenistes du XVIII siècle et la Constitution Civil du Clergé. Le développement du richérisme. Sa propagation dans le Bas-Clergé,* París, 1929, 578 p.

abogado de Rennes) y casualmente desempeñaron los papeles principales: Martineau el de ponente y Camus y Lanjuinais el de defensores.

Cualesquiera que sean las distintas influencias, el espíritu que informa a los autores de la Constitución se basa en el sentido de su prepotencia, del afán de separación y el deseo de reformar la Iglesia primitiva.

Los miembros del Comité están convencidos de su derecho a este último propósito. Como el emperador Hohenstaufen, como los legisladores de Felipe el Hermoso, están persuadidos de la superioridad del Imperio sobre el Sacerdocio. Y, llevadas las cosas al extremo, no hallan diferencias entre la Asamblea Nacional y el Concilio. Camus, el 31 de mayo de 1790, tiene una intervención inaudita:

«Somos una convención nacional. Aunque tenemos el poder de cambiar la religión, no vamos a hacerlo».

Palabras increíbles, pero que se pueden llegar a comprender teniendo en cuenta que, para los galicanos, el concilio es superior al Papa. Se puede objetar que un concilio no puede «cambiar» la religión, pero ¿aceptaría Camus tal objeción? ¿No es uno de los católicos ilustrados, empeñados en adaptar la religión a las «luces» de su tiempo?

El afán de separación es aún más patente. Se trata de fortalecer las famosas «libertades galicanas», reivindicadas tan a menudo por los Parlamentos. «Por esas libertades el Papa no es infalible en sus decisiones ni superior a la Iglesia o al Concilio general que lo representa», afirma Durand de Maillane.

En resumen, los miembros del Comité, y especialmente Martineau, no hablan más que de «la Iglesia primitiva». Según sus razonamientos, la Iglesia está corrompida y a ellos les corresponde purificarla. «Era imprescindible reformar el clero secular y regular», declara Durand de Maillane. Pero eso sólo se consigue volviendo a la disciplina de la Iglesia primitiva y, en el caso del nombramiento de obispos, hacerlo por elección popular.

El debate sobre los bienes del clero había sido un debate brillante y apasionado, donde los oradores rivalizaron en cien-

cia y en elocuencia. Esta vez la discusión es oscura y aburrida. No actúan las figuras destacadas de ambas partes y ni Mirabeau ni el abate Maury ocupan la tribuna. Los obispos intervienen al comienzo del debate, pero a partir de primeros de junio permanecen callados. Dejan en manos de los eclesiásticos de segundo orden el encargo de discutir el proyecto. Éstos (Jacquemart, Leclerc, Goulard y Grandin, miembros dimisionarios del Comité eclesiástico) no carecen de argumentos, sino de habilidad. La derecha de la Asamblea se muestra invadida por una especie de sopor, agotada por sus continuas derrotas, eliminada de las sesiones previas, abucheada e insultada continuamente por sus contrincantes y por las tribunas, más o menos resignada a su triste papel de minoría. Sin embargo, el cansancio o el desaliento no lo explican todo. Entre los obispos se produce una cierta esperanza y un deseo conciliador. El silencio de Mirabeau se explica sencillamente por su desprecio a los temas religiosos: «Hay que hacer callar a los curas», dice, «pagarles y dejarlos en paz».

El texto que se sometió a votación el 12 de julio de 1790 tiene la apariencia de un simple reglamento, sin un preámbulo o una declaración de principios. Es sorprendente que una reforma tan radical no vaya acompañada de alguna justificación. Los autores de la Constitución Civil quisieron que fuera realmente civil y, desde luego, merece ese calificativo. Se elimina toda consideración de orden propiamente religioso. Es obra de un jurista, no de un teólogo.

El texto está dividido en cuatro apartados: los dos primeros constan de 25 y 44 artículos respectivamente y son los más largos y claramente los más importantes: I. De los servicios eclesiásticos; II. Nombramiento de los cargos; III. Asignaciones y pensiones; IV. De la residencia[61].

Toda la ley está contenida en los dos proyectos de reorganización de las iglesias particulares y de la reforma de los servicios eclesiásticos.

---

[61] El texto fue publicado íntegramente por Ludovic Sciout en un resumen de su obra citada más atrás y publicado, sin fecha, bajo el mismo título, pp. 39 a 47.

Las iglesias particulares eran la parroquia, la diócesis y la provincia eclesiástica. No quedan suprimidas, pero se delimitan sus circunscripciones territoriales. El mapa de las diócesis está calcado del de los departamentos (Título I, artículo 2). Las provincias que reciben el nombre de «distritos metropolitanos» son diez, con sede en Rouen, Reims, Besançon, Rennes, París, Bourges, Burdeos, Toulouse, Aix y Lyon (Título I, artículo 3). Además se prevé «una nueva formación y circunscripción de todas las parroquias del reino» (Título I, art. 6). Se suprimen unas, se crean otras nuevas. Este trabajo lo realizan las asambleas administrativas de cada departamento «de acuerdo con el obispo del lugar» (Título I, art. 17). Las ciudades y los pueblos de hasta seis mil almas solamente tienen derecho a una parroquia. De este modo desaparecen gran número de iglesias particulares. Para empezar, se eliminan cuatro provincias eclesiásticas y 53 diócesis. Cuando termine el trabajo de la circunscripción, habrán desaparecido cerca de cuatro mil parroquias.

Los servicios eclesiásticos eran muy numerosos. La Constitución Civil los limita a siete: obispo metropolitano, obispo, vicario de la iglesia catedral, vicario superior de seminario, vicario director de seminario, párroco y vicario de parroquia. Los demás oficios, como el de canónigos, prebendarios, capellanes y archidiáconos «se extinguen y suprimen sin que jamás puedan crearse otros semejantes» (Título I, art. 20). La nueva iglesia es simplificadora y abolicionista.

Se replantea la autoridad del obispo. Ejerce las funciones de párroco de su catedral, puesto que ese templo es obligatoriamente una parroquia (Título I, art. 7 y 8). Le asisten en sus funciones dieciséis vicarios si se trata de ciudades de más de diez mil habitantes y doce en las de menos de diez mil almas. Si me dais unas buenas estadísticas, yo os proporcionaré unas buenas iglesias.

Esos vicarios, unidos a los superiores y directores del seminario diocesano, forman el «consejo habitual y permanente» del obispo. Este consejo no es meramente consultivo. El obispo «no podrá actuar jurisdiccionalmente en lo que se refiere

al gobierno de su diócesis y del seminario sin haberlo consultado con ellos» (I, 14). Nada de esto ocurría en la antigua Iglesia, donde el ámbito de autoridad del obispo estaba efectivamente limitado, pero dentro de ese ámbito actuaba con independencia y autoridad.

El poder del párroco se acrecienta algo. Puede elegir a sus propios vicarios (Título II, art. 43).

Por otra parte, los grandes cambios en relación con la antigua Iglesia se refieren al procedimiento para nombrar obispos y párrocos.

La Constitución conserva la distinción (conforme al derecho eclesiástico) entre el nombramiento que designa al titular del ministerio y la institución canónica que le confiere la jurisdicción, es decir, el poder de enseñar la doctrina y administrar los sacramentos.

Según el Concordato de 1516, el rey nombraba a los obispos y el Papa los investía. Los encargados de los beneficios eclesiásticos nombraban a los párrocos, que eran a su vez investidos por los obispos. La Constitución modifica profundamente el régimen de nombramientos introduciendo el sistema de elecciones. Los obispos y los párrocos son nombrados por una asamblea de electores, los primeros por la de electores de departamentos y los segundos por la de electores del distrito. Recordemos que los electores son ciudadanos activos, es decir, que pagan una contribución directa equivalente a diez días de trabajo. La elección de los pastores de almas, así como la de los administradores civiles, está encomendada a la parte más desahogada de la población.

Las condiciones para la elección están bien definidas. El candidato a un obispado o a una parroquia debe tener edad avanzada y experiencia apostólica: por lo menos quince años de ministerio para el obispo y cinco para el párroco (Título II, art. 7 y 32).

Se mantiene el régimen de la ordenación de los sacerdotes por los obispos, pero se suprime la de los obispos por el Papa. Los obispos serán investidos por los metropolitanos o por el obispo más anciano del distrito. Ya no es el Papa la fuente del

poder de jurisdicción. Según el artículo 19 del Título II, «el nuevo obispo no podrá dirigirse al Papa con objeto de obtener alguna confirmación; le escribirá como un jefe visible de la Iglesia Universal testimoniando así la unidad de fe y de comunión que deben mantener entre ellos».

Surge una pregunta: ¿pueden el obispo metropolitano y el obispo examinar la capacidad de los candidatos elegidos por las asambleas de los electores? En cierto modo, sí. Efectivamente, se dice que «el metropolitano... tendrá la facultad de examinar al elegido en presencia de su consejo, sobre doctrina y costumbres» (II, 17) y el obispo puede hacer otro tanto con el párroco designado (II, 36). Pero ¿qué ocurre si después del examen el metropolitano se niega a investirlo? Entonces el elegido, acompañado por dos notarios, puede presentarse sucesivamente a todos los obispos del distrito a fin de solicitar su investidura. Si todos se la niegan, el caso vuelve al tribunal del distrito, que se pronuncia sobre la doctrina del candidato. Si el tribunal juzga que se ha cometido un abuso, envía al elegido a pedir su investidura a cualquier obispo de otro distrito. No se prevé la negativa de este último. Se puede comprobar que las posibilidades de librarse de un candidato incapaz son muy escasas.

Antes de la Revolución los obispos prestaban juramento, de fidelidad al rey. Ahora están obligados a un juramento análogo, pero más complejo. Antes de su consagración deben prestar «ante los funcionarios, el pueblo y el clero el solemne juramento de cuidar con esmero de los fieles de su diócesis... ser fieles a la nación, a la ley y al rey y apoyar con todo su poder la Constitución decretada por la Asamblea Nacional y aceptada por el rey» (Título II, art. 21). Se trata de una auténtica declaración de lealtad hacia el nuevo orden de cosas. Por la obligación de tal juramento la Constitución Civil del Clero adquiere un carácter revolucionario. «Los párrocos elegidos e investidos deben prestar el mismo juramento» en domingo, antes de la misa parroquial.

Como funcionarios, los obispos y los párrocos cobran un

sueldo del Estado. Los salarios son elevados: 50.000 libras al año para el obispo metropolitano de París, 20.000 para los demás obispos. Los vicarios del obispo cobran, según la diócesis, desde 2.000 hasta 8.000 libras anuales. Los párrocos se dividen en ocho clases: desde los de París, que reciben 6.000 libras, hasta los de pueblos con menos de mil habitantes (¡siempre las estadísticas!), que sólo alcanzan 1.200. En lo que se refiere a ingresos, los curas no tienen motivo para echar de menos el Antiguo Régimen.

Éstas son las principales disposiciones del texto aprobado el 12 de junio. En realidad, es el proyecto Martineau con algunas modificaciones. En aquel informe el rey podía vetar hasta tres veces las elecciones episcopales. La Asamblea suprime esta intervención, juzgando que no se adecua a la plenitud de derecho del pueblo soberano. Al final del proyecto Martineau figuraba esta frase: «Se ruega al rey tome las medidas necesarias para la ejecución del presente decreto». La frase fue suprimida.

La Constitución Civil fue el resultado de un compromiso entre las diferentes fuerzas y tendencias que la inspiraron. Se realza el poder del episcopado, puesto que el obispo parece haber roto los lazos de subordinación con el Papa; pero, por otra parte, se rebaja su papel en cuanto que cualquier decisión suya debe ir sancionada por el Consejo. Como defensores de la autoridad del obispo, los jansenistas no están ni completamente satisfechos ni absolutamente descontentos. Los richeristas, por su parte, se alegran por la atribución a los párrocos del nombramiento de los vicarios, pero no alcanzan a entender el que no figuren en el Consejo del obispo. Por otra parte, con esta ley queda disminuida toda autoridad: la del Papa, la de los obispos y la de los párrocos. Ésta es la razón por la que se advierte en la nueva organización «una disminución del prestigio tan sintomática como perjudicial para la solidez del conjunto»[62]. Pierre de la Gorce escribe: «Pocos hechos han resistido tan mal el paso del tiempo. Visto desde la distancia, no responde a un proyecto concreto»[63].

[62] Una frase del abate Sicard citada por Ledre, *op. cit.*, p. 71.

Apenas se publica la Constitución, surge la controversia entre partidarios y detractores. Entre la enorme cantidad de escritos hostiles se distinguen las publicaciones del abate Jabineau (en particular su *Vraie conspiration dévoilée,* fechada el 20 de agosto de 1790)[64] y la *Exposition des principes sur la Constitution Civile du Clergé* (publicada en octubre de 1790 y reeditada por Boisgelin, arzobispo de Aix, en nombre de varios obispos). Estos autores presentan su oposición sistemática. Sus tres argumentos principales son los siguientes:

1.° La Asamblea Constituyente se ha excedido en sus atribuciones, regulando las circunscripciones eclesiásticas. Una circunscripción no es únicamente un territorio, sino una iglesia, unas almas, una autoridad sobre estas almas que sólo la Iglesia puede conferir. Según Jabineau, «en este aspecto el territorio no lo forman los campos, ni las casas, sino las personas, seres espirituales, sus almas. Regular por decreto el territorio implica revestir al que lo hace de la autoridad necesaria para intervenir en el orden de la salvación e imponer la obligación natural de obedecerle. Así pues, si éste es un derecho de la autoridad secular, lo mismo se lo puede arrogar un príncipe pagano que un príncipe cristiano»[65].

2.° El Concordato que regulaba la organización de la Iglesia galicana había nacido de un acuerdo entre el rey y el Papa. Toda modificación de este sistema debe ser aprobada por ambas partes. Pues bien, el Papa no fue consultado. Ése es el argumento decisivo de Boisgelin, cuyos esfuerzos se centran «no tanto en demostrar la inaceptabilidad de las reformas como la imposibilidad de llevarlas a cabo sin la opinión y colaboración de la Iglesia».

[63] *Op. cit.,* t. I, p. 255.
[64] Preclin, *op. cit.,* p. 483.
[65] Citado por Sciout, *Histoire de la Constitution Civile du Clergé. L'Église sous la terreur et le Directoire (1790-1801),* pp. 53-54.

3.° La Constitución rompe los lazos con el Papa. No basta declararse en comunión con él. Hay que ser investido por él. La consagración episcopal o investidura del obispo está prevista en la Constitución. Pero la consagración solamente confiere poder. La investidura impone la misión, es decir, la jurisdicción, o sea, el derecho a ejercer el ministerio en esta o en aquella iglesia. La Constitución confunde ambas, puesto que hace de la investidura una formalidad quasi-automática, ya que el elegido ha sido proclamado previamente de modo solemne por el presidente de la asamblea electoral «en presencia del pueblo y del clero y antes de comenzar la misa solemne que se celebrará con tal motivo» (Título II, art. 14). Ahora bien, el Concilio de Trento (sesión 23, cap. VII) declara: «Es de fe que en la Iglesia los ministros ostentan dos poderes muy distintos: el poder de la ordenación... y el poder de la jurisdicción...». El Concilio recuerda también que son los superiores legítimos los encargados de conferir la misión. Sin embargo, los obispos metropolitanos, una autoridad creada por la Constituyente, no son superiores legítimos. La Constitución es, pues, cismática en su esencia y, como dicen los obispos en su *Exposición de principios,* «no podemos introducir el cisma en nuestras instituciones».

Éstos fueron los argumentos fundamentales esgrimidos. Es evidente que no fueron falaces ni malintencionados, sino absolutamente conformes con el derecho de la Iglesia católica. Y no se trata de una discusión bizantina. Está en juego el derecho de la Iglesia, el de la autoridad espiritual frente a la temporal. Se trata también de la unidad de la Iglesia católica. Si queremos terminar de definir la Constitución Civil del Clero, debemos añadir a nuestro análisis que atenta contra el derecho y la unidad de la Iglesia católica.

La Constitución fue aprobada el 12 de julio, pero no podía ser promulgada sin la sanción real. El 22 de julio Luis XVI declara que acepta firmar el decreto.

Añade que no será publicado inmediatamente. Quiere, según dice, disponer de tiempo para tomar «las medidas necesarias». No será mucho. El 24 de agosto el rey lo sanciona y promulga.

Es sorprendente ver al «Muy Cristiano» rey sancionar una ley cismática, a la que se puede calificar así sin necesidad de ser un gran teólogo. Algunos historiadores opinan que cuando Luis XVI la firmó no hizo más que obedecer las sugerencias del episcopado y que ignoraba la posición del Papa.

Estas explicaciones deben ser matizadas.

A la luz de una cronología detallada y concreta, la verdad se presenta de modo muy distinto. Éstos son los hechos en el momento actual de nuestras investigaciones.

Los obispos de la Asamblea tratan de encontrar una solución de compromiso entre Roma y el nuevo poder durante los meses de mayo y junio. Así lo demuestra el importante discurso de Boisgelin del 24 de mayo. El nuncio en París, Monseñor Dugnani, comparte el punto de vista de los prelados y se esfuerza en que también lo haga la Santa Sede a través de las cartas que dirige al secretario de Estado Zelada. Por ejemplo, en la del 21 de junio: «He hablado durante estos días con varios obispos grandemente conmovidos ante las penosas calamidades que sufre actualmente la religión. Imploran de Su Santidad que como un padre afectuoso acuda en socorro de esta Iglesia y haga todos los sacrificios posibles para salvaguardar la unión fundamental»[66]. Los obispos y el nuncio no son los únicos en formular tal deseo. En su *Journal ecclésiastique* el abate Barruel habla de «bautizar» a la Constitución Civil. Eso sería factible si el Papa «comunica» a los metropolitanos el derecho a confirmar a los obispos. «Es de fe», escribe, «que los obispos confirmados por el Papa son auténticos obispos, lo que significa que tiene derecho a confirmarlos. Pero este derecho del Papa no es exclusivo o, por lo menos, tiene el poder de comunicarlo. Si unidos a Su Santidad nos afanamos en estudiar los reglamentos a los cuales su sabiduría no dejará de escuchar, el decreto de la Asamblea puede aceptarse sin detrimento de la fe... Esto es lo que yo llamo bautizar esta

[66] Citado por Dom Leclercq, *L'Église constitutionelle, op. cit.*, p. 38.

Constitución Civil del Clero»[67]. La idea es atractiva, pero difícil de hacer realidad. Efectivamente, al estar previsto el procedimiento para el caso de negativa del metropolitano, el Papa tendría que comunicar su derecho no sólo a él, sino a todos los obispos de Francia.

El 20 de julio se presenta el decreto al Consejo del Rey, quien lo acepta inmediatamente. El 22 el rey informa a la Asamblea de que acepta la Constitución, pero que no la promulga todavía. Las opiniones de dos arzobispos miembros del Consejo, Champion de Circé, arzobispo de Burdeos, y Le Franc de Pompignan, arzobispo de Vienne, así como la de Boisgelin y varios otros, fueron determinantes.

Sin embargo, el papa Pío VI había enviado el 10 de julio al rey y cada uno de los dos arzobispos del Consejo sendos Breves pidiéndoles que se opusieran a la Constitución. Todos los historiadores mencionan dichos Breves, aunque no citan su texto[68]. También contamos con una carta que se conserva en los Archivos Nacionales, en el fondo del Armario de Hierro, dirigida por Pío VI a Luis XVI y fechada el 9 de julio, en la que el Papa es muy concreto: «Debemos», escribe, «deciros con firmeza y amor paternal que si aprobáis los decretos relacionados con el clero, hacéis caer en el error a toda la nación, inducís a vuestro reino hacia el cisma y quizás a una guerra civil de religión»[69].

El Papa, pues, ha hablado, aunque demasiado tarde. Los Breves, fechados el 10, llegan a París el 23 de julio, al día siguiente de la aceptación real. El nuncio, que los recibe para enviarlos a sus destinatarios, constata que ya es tarde, puesto que «la aceptación del rey ha sido leída y comunicada a la Asamblea»[70]. Con respecto a la carta del 9 de julio, ignoramos si fue recibida antes o después de la aceptación.

En cualquier caso, el rey y los arzobispos no pueden, de

---

[67] Citado por Dom Leclercq, p. 37.
[68] Especialmente Dom Leclercq, pp. 40-42.
[69] Citado por J. de Viguerie, «Las ideas políticas de Luis XVI», *Annuaire-Bulletin de la Société de l'Histoire de France*, París, 1983, p. 73, nota 16.
[70] Citado por Dom Leclercq, p. 42.

ahora en adelante, pretender desconocer la posición del Papa.

No parecen sentirse muy afectados. El 20 de julio Luis XVI comunica a Pío VI los decretos de la Asamblea. «Mi intención, públicamente expresada, es la de tomar las medidas necesarias para su cumplimiento», afirma[71]. A petición del rey los dos arzobispos redactan un escrito en el que suplican al Papa que apruebe las nuevas circunscripciones y confíe la institución canónica a los metropolitanos. Boisgelin escribe al Papa rogándole moderación. Lo mismo hace el nuncio Dugnani. Montmorin, el ministro de Asuntos Exteriores, recomienda a Bernis, embajador de Francia en Roma, que «comunique al Santo Padre las circunstancias exactas por las que está atravesando Francia en el tema de la religión y de sus ministros, y la necesidad de no retrasar la puesta en marcha del decreto»[72]. Bernis, por su parte, no acaba de decidirse, tratando de retrasar la condena pública de la Constitución, medida que, según él, comprometería la seguridad de la familia real.

El 24 de agosto de 1790 Luis XVI sanciona la Constitución. Lo hace con conocimiento de causa. Sabe que el Papa no va a bautizar los decretos y le consta la advertencia de Pío VI sobre la amenaza del cisma y el riesgo de una guerra civil.

Resta decir que en este tema quedan varios puntos sin aclarar. Con respecto a los Breves del 10 de julio, siempre surgirá la duda sobre si «el retraso fue calculado y querido y por quién»[73].

El juramento

El juramento agrava el efecto de la Constitución.

Si la Asamblea se hubiera conformado con cubrir las plazas vacantes según el nuevo procedimiento, hubiera ciertamente

---

[71] Dom Leclercq, p. 42.
[72] Id., p. 43.
[73] Dom Leclercq, p. 42.

provocado las protestas del clero, pero habría llegado a controlarlas. No habría impedido la división del clero, pero esta división no habría sido tan brutal ni tan instantánea. Al exigir que todos los funcionarios eclesiásticos empleados prestaran el juramento de fidelidad —previsto por la Constitución— a los nuevos elegidos, so pena de destitución inmediata, la Asamblea desencadena la revuelta del clero y enfrenta a la antigua Iglesia con la nueva.

¿Por qué llegaron a este extremo los Constituyentes?

Temían, sin duda, que la lentitud de una progresiva aplicación de la ley diera tiempo a los adversarios de la Constitución Civil para organizarse y dar a conocer sus argumentos. En una Revolución hay que actuar rápidamente. Los obispos de la Asamblea habían guardado silencio, pero había otros que no esperaron a manifestar su reprobación. Monseñor D'Aviau, arzobispo de Vienne, condena la ley desde el 22 de agosto. Poco después, Monseñor Asseline, obispo de Boulogne, publica un extenso documento que es una refutación en toda regla de la Constitución Civil. A ella se adhieren cuarenta obispos y la difunden en sus diócesis. En el caso particular de Monseñor de Montmorency, obispo de Metz, no se conforma con imprimir el texto de su colega en la villa episcopal, sino que lo acompaña de un prólogo extraordinariamente elogioso. «Encontramos en esta obra excelente que, mientras la Iglesia no lo juzgue oportuno, no se nos permite reducir nuestra jurisdicción y apartar los pastores y fieles que se sometieron a ella»[74]. La *Exposición de principios* se publicó en octubre con la adhesión de treinta obispos. También alcanzaron gran difusión otras protestas, como la de Monseñor Conen de Saint-Luc, obispo de Quimper, quien, la víspera de su muerte y en medio de su agonía, dicta a sus canónigos una condena sin paliativos, cuyo texto se lee en la catedral al celebrar sus exequias, después del responso. O como la de Monseñor de la Marche, obispo de Saint-Pol-de-Léon, que, cuando recibe del Directorio de Morlaix la notificación, dirigida «Al antiguo

[74] Asuntos que relata P. de la Gorce, *op. cit.*, p. 301-306.

obispo de Léon», de la supresión de su obispado, responde con una breve nota: «Me ha llegado por correo un paquete dirigido a M. antiguo obispo de Léon; este paquete no me está destinado y, por lo tanto, no lo admito». Y añade: «Si, según se dice, este envío está relacionado con la Constitución Civil, aprovecho la ocasión para decir lo que pienso». O la del anciano obispo de Sens, que declara enérgicamente su vinculación a la diócesis: «No puedo romper el contrato espiritual que me liga a mi Iglesia, como tampoco puedo renunciar a las promesas del bautismo». La fuerza de tales declaraciones, así como la difusión que alcanzan, exasperan a la Asamblea[75].

Los obispos no son los únicos en aprovechar la impaciencia de los diputados. También los capítulos contribuyen a ello. Aunque han quedado suprimidos por la Constitución Civil, no se dan prisa en desaparecer y continúan celebrando el oficio canónico aquí y allá. Las colegiatas cerradas en Laon y St. Quentin tuvieron que abrirse de nuevo «a causa de las protestas de los fieles»[76].

Adelantándose a la representación nacional, algunos directorios de departamento urgen la aplicación de la ley. El 8 de octubre, el de Aisne exige que el obispo de Soissons preste el juramento constitucional. A primeros de noviembre el Directorio de Var impone a los sacerdotes del departamento la obligación de hacerlo antes de quince días.

El 26 de noviembre, Voidel, diputado por Marsella, solicita en la Asamblea el juramento obligatorio para los funcionarios eclesiásticos en funciones, bajo pena de destitución. Según el ponente, se está organizando una liga en contra de la Iglesia y del Estado. Las pruebas son los documentos de los obispos y las protestas de los capítulos. Sin embargo, ¿no es la Constitución Civil un beneficio para la Iglesia? El orador exclama: «Ministros de la religión, aún estáis a tiempo; desarmad con vuestra pronta sumisión la cólera del pueblo ante vuestra

[75] Dom Leclercq, p. 52.
[76] Citado por el canónigo P. Lesprand, *Le clergé de la Moselle pendant la Révolution,* Montigny-les Metz, 1933-1939, t. III, p. 33.

resistencia»[77]. Momentos antes, Voidel se había extendido profusamente sobre los abusos de la Iglesia bajo el Antiguo Régimen. Dicho de otro modo, el juramento obligatorio es el único medio para sustituir definitivamente a la antigua Iglesia corrompida por la nueva Iglesia regenerada.

En su intervención, Mirabeau hace una proposición diferente. Pide que se limiten a castigar severamente a los contestatarios. Aunque aparentemente su tono es más duro que el de Voidel, no se refiere para nada al juramento. Si la Asamblea le hubiera atendido, se habría evitado la ruptura. La violencia anticlerical de los argumentos de Mirabeau sólo sirvió para atizar el odio latente ya en muchos diputados. También él enumera complacido los «abusos». Insulta a los obispos proclamando que deben su autoridad a intrigas viles y a un «odioso latrocinio»... «nuestros obispos saben, como toda Francia, a qué turbios manejos deben su condición, que ahora despliegan con tanta audacia para enfrentarse con la sabiduría de vuestras leyes»[78]. Al escuchar esta diatriba, los obispos acaban por comprender, si no lo habían hecho hasta ahora, que no se trata de reformarlos, sino de humillarlos.

Una vez aprobado el decreto, Luis XVI se toma un mes para sancionarlo. Por la única razón de que continúa esperando un gesto conciliador del Papa. «Pío VI», se ha escrito, «continúa callado»[79]. Eso es cierto, pero hay que precisar lo que ese silencio significa. No que Pío VI se niegue a dar su opinión sobre la Constitución Civil, pues ya lo hizo sin ambigüedades en la carta que dirigió a Luis XVI el 9 de julio. Sencillamente, el Papa calla porque se niega a hacer las concesiones que solicitan el rey, sus ministros y algunos obispos. El 3 de diciembre sale hacia Roma un correo. Llega el 14. Lleva un informe redactado por Boisgelin dirigido a Bernis. El embajador tiene que suplicar al Papa que «bautice» la Constitución. El día 16 el consistorio de los cardenales se

---

[77] Citado por Dom Leclercq, p. 54.
[78] *Ibíd.*, p. 59-60.
[79] *Ibíd.*, p. 65.

niega unánimemente a cualquier concesión. Luis XVI intenta ganar tiempo. Quiere firmar, pero desea recibir antes la absolución. El correo de Roma tarda en volver. El 23 de diciembre la Asamblea se impacienta. Camus afirma: «El rey tiene que aceptar». El 26, el rey, con la muerte en el alma, cede y sanciona. Los aplausos unánimes de la izquierda se prolongan varios minutos. El P. Lenfant, confesor de Luis XVI, escribe: «La Asamblea recibió la carta del rey no sólo como los perros de caza reciben su comida, sino como un tigre hambriento se arroja sobre su presa»[80].

El juramento se aprueba y se sanciona. Ahora hay que prestarlo, y los primeros en dar ejemplo deben ser los funcionarios eclesiásticos miembros de la Asamblea. Disponen de ocho días para hacerlo. El plazo termina el 4 de enero por la noche. Entre el 26 de diciembre y el 4 de enero juraron públicamente desde la tribuna ciento cincuenta diputados eclesiásticos. Como falta bastante para llegar al total, se espera mucho de la sesión del 4 de enero. El abate Grégoire, el primero en prestar su juramento, intenta convencer a sus colegas por última vez. Les insiste en que es un formalismo sin consecuencias y que pueden realizarlo con la boca y no con el corazón. Asegura que «la Asamblea no juzgaba las conciencias, que ni siquiera exigía la adhesión interior». Esto significa un desconocimiento completo de aquellos hombres formados en la moral católica, cuyo principio imperativo es la prohibición de obrar en contra de la conciencia. ¡Las súplicas de Grégoire son inútiles! ¡Inútil el montaje de intimidación preparado en el interior y en el exterior de la sala! El murmullo de las galerías y el griterío de la muchedumbre («¡Los rebeldes a la horca! ¡Los que no juren a la horca!») no les impresionan en absoluto. Solamente juran cuatro eclesiásticos. El presidente tiene que interrumpir la llamada personal porque cada uno de los que rehúsa se extiende en largas explicaciones. No le queda más remedio que la interpelación colectiva. «Inter-

---

[80] Citado por Dom Leclercq, p. 91.

pelo a los funcionarios eclesiásticos que no han prestado juramento para que suban a la tribuna de acuerdo con los decretos». La respuesta es un prolongado silencio. Al cabo de un cuarto de hora, se levanta un anciano y ocupa la tribuna. Es Monseñor de Beaupoil de Saint Aulaire, obispo de Poitiers. Todo el mundo cree que va a jurar, pero él dice lo siguiente: «Tengo setenta años, durante treinta he sido obispo y desde mi cargo he tratado de hacer todo el bien posible. A mi avanzada edad no voy a deshonrar mi vejez. No juro y acepto mi porvenir con espíritu de penitencia.» Se levanta la sesión. Si contamos con la veintena de retractaciones del día siguiente, la Asamblea sólo cuenta con 99 juramentados de un total de 250 funcionarios eclesiásticos obligados al juramento a causa de sus funciones. Ya se ha dado el tono. La Asamblea sabe que una parte importante del clero ha optado por resistir.

El decreto se publicó en París y en los departamentos. En París el plazo expira el 9 de enero. En algunos departamentos la publicación tiene un efecto muy corto (en Moselle, por ejemplo, el plazo de ocho días acaba el 21 de enero); en otros es más tardía, como en Haute-Garonne, donde el Directorio lo prolonga hasta el 8 de febrero.

El episcopado se niega en masa. Solamente lo aceptan Talleyrand, obispo de Autun; Loménie de Brienne, cardenal arzobispo de Sens; Jarente, obispo de Orléans; y Lafont de Savine, obispo de Viviers.

Entre los demás funcionarios eclesiásticos, párrocos, vicarios, maestros y capellanes reina una gran perplejidad. Acaban por decidirse y, en conjunto, se reparten por mitades. En cuanto llega a su poder el texto se les propone, lo estudian, consultan, piden consejo a los más sabios; es decir, se toman el asunto muy en serio. En Maine-et-Loire, el párroco de Cantenay «no tiene un momento de reposo hasta que no se pone en contacto con el de Ecouflant, famoso por sus conocimientos», relata un contemporáneo. «Va a preguntar al procurador real, que está en su casa de campo y, como no le

satisfacen sus respuestas, envía al vicario a pedir consejo en Angers»[81].

Según otro testimonio del Puy-de-Dôme, «se ve a los curas en grupo discutiendo, hablando entre sí de modo misterioso». El párroco de Nouans en Sarthe escribe en sus Memorias: «Consulté todas las obras que pudieran proporcionarme alguna luz»[82]. Nunca admiraremos bastante el interés con que todos aquellos sacerdotes trataban de esclarecer sus criterios.

Las propagandas presionan e irritan. Las de los adversarios y las de los partidarios del juramento. El 4 de junio la Asamblea publica su *Instrucción sobre la Constitución Civil,* obra de un tal Chaumet, y que es una especie de respuesta a la *Exposición de principios.* El abate Grégoire difunde su justificación titulada *Legitimidad del juramento cívico exigido a los funcionarios eclesiásticos*[83]. Laboriosamente, y con el apoyo de su erudición eclesiástica, intenta demostrar que la Asamblea no ha querido impedir que los obispos obtengan el consentimiento del Papa, sino que su propósito ha sido el de prohibir al Papa investir a los obispos a través de un acto jurídico[84]. Todo el mundo lo había comprendido muy bien, pero el abate se empeña en demostrar lo evidente. Ya no hay más que libelos. Los más ardientes defensores del juramento unen la acción a las palabras visitando a los indecisos, tratando de que den el paso definitivo. El alcalde de París, Bailly, se entrevista personalmente con varios sacerdotes de la catedral. El párroco de Saint Eustache, M. Poupart, tiene fama de irreductible. Le colocan a Mirabeau, quien, después de quedarse en su casa todo el día y toda la noche, acaba por convencerle[85].

Siguiendo las ordenanzas, las autoridades señalan la ceremonia de prestación del juramento en domingo, durante o

81 S. Grucet, *Histoire de la Constitution Civile du Clergé en Anjou,* París, 1905, p. 27.

82 Citado por Dom Leclercq, p. 204.

83 Angers, 1791.

84 « ...sólo pretende impedir cualquier acto jurídico en virtud del cual el Soberano Pontífice se arrogaría el derecho de investir a nuestros obispos» (p. 24).

85 Dom Leclercq, p. 215.

después del acto más importante y concurrido del día: la misa parroquial. Los miembros de la municipalidad ocupan los asientos de las autoridades. La feligresía entera está presente. Todos esperan el momento fatídico en el que los sacerdotes suban al púlpito y pronuncien (o rehúsen) el juramento prescrito. En París una muchedumbre enfebrecida invade los templos e intenta intimidar a los curas para obligarles a jurar. En la iglesia de Saint Hippolyte, del *faubourg* Saint-Marcel, el cura sube al púlpito y se niega a ello entre las imprecaciones de los asistentes: «¡A la horca!». En Saint-Roche los asistentes vociferan: «¡Que lo cuelguen!». La negativa de M. de Pancemont en Saint Sulpice organiza una verdadera revolución. Sin embargo, este ambiente de exasperación parece limitarse a la capital. Salvo algunas excepciones, en provincias se respeta la dignidad de los lugares sagrados.

Entre los eclesiásticos los hay que juran pura y simplemente, otros se niegan a ello pura y simplemente sin ni siquiera pronunciar una frase de explicación; otros, en cambio, lo prestan con ciertas restricciones o lo rehúsan expresando sus motivos. En total se plantean los siete casos siguientes:

1.°, se presta el juramento pura y simplemente;
2.°, primero se rehúsa y después se presta;
3.°, se presta con restricciones;
4.°, se presta, pero se retracta en parte;
5.°, se presta y después se retracta;
6.°, se rehúsa con explicación;
7.°, se rehúsa pura y simplemente.

Los sacerdotes han estudiado el juramento cuidadosamente; han comprometido su conciencia al decidir su opción. De ahí la gran diversidad de reacciones.

El que se niega a jurar pura y simplemente es aquel que, el día señalado, desaparece de la sacristía después de la misa y no vuelve a aparecer. Al cabo de una o dos horas los agentes municipales, hartos de esperar, se marchan y redactan un

proceso verbal negativo: «No se ha presentado al final de la Misa mayor».

La retractación parcial y las restricciones son casos prácticamente iguales. Tanto en uno como en otro el sacerdote hace salvedad de lo espiritual. Augustin Sarrieu, párroco de Nizan y Sarrecave (Alta Garona), prestó el juramento constitucional el 3 de marzo de 1791, pero el 9 de junio insiste en declarar que persevera en él «únicamente para conservar el orden civil y político»; y el 23 de septiembre de 1791 se reafirma en el sentido de que lo hace «en la medida en que no afecte a la religión católica, fundada sobre leyes divinas y eclesiásticas, retractándome de todo lo que hasta ahora haya podido contradecir mis creencias religiosas»[86]. Bernard Bellegarrigue, párroco de Born en la misma jurisdicción, presta su juramento el 13 de marzo de 1791 bajo las siguientes condiciones: «Según la instrucción de la Asamblea Nacional que pretende atentar contra la religión católica, apostólica y romana»[87]. Éste es el caso de la mayoría de los departamentos: por ejemplo, un 85 por 100 en los Pirineos orientales[88].

Las negativas con explicación nos resultan mucho más valiosas, puesto que nos permiten conocer mejor los motivos de la resistencia. El primero, el que se invoca con mayor frecuencia: el de la oposición de la conciencia: «No podían jurar ni en su interior ni en su conciencia». «En conciencia no puedo prestar el juramento propuesto». «Mi conciencia se rebela ante un juramento tan contrario al cristianismo». «No puedo hacerlo en conciencia». «La Constitución pretendidamente Civil del Clero es absolutamente opuesta a mi conciencia». «La voz de la conciencia me lo impide». «Dos leyes imperiosas me lo prohíben: Dios y mi conciencia»[89]. Esto es lo que manifiestan aquellos sacerdotes, lo cual demuestra que su reacción no es sentimental ni partidista, sino inspirada por la

86 Jean-Claude Meyer, *La vie réligieuse en Haute-Garonne...*, p. 94.
87 *Ibíd.*, p. 101.
88 Según la tesis doctoral de Michel Brunet, *Une société contre l'État.*
89 Citas de Evelyn Freulon, *Nouvelles recherches sur le refus de serment et les prêtres refractaires en Maine-et-Loire*, Angers, 1982.

razón, única guía autorizada, además de la ley, de la conducta de los cristianos. El más importante doctor de moral cristiana del siglo XVIII, san Alfonso María de Ligorio, define así la conciencia: «La conciencia es el juicio, es decir, la apreciación práctica de la razón por medio de la cual juzgamos que debemos hacer un bien o evitar un mal». Cuando Bailly reprocha a M. de Pancemont, párroco de Saint Sulpice, el no prestar juramento, éste contesta: «Yo escucho a mi conciencia». Bailly le replica: «Cuando habla la ley, la conciencia debe guardar silencio».

En marzo de 1791 la Asamblea Nacional pide a los departamentos que le envíen una estadística de los sacerdotes juramentados y de los refractarios. Existen cuarenta y siete respuestas, pero cinco de ellas están incompletas y no pueden utilizarse.

La indicación más segura, proporcionada por las cuarenta y dos restantes, es la diferencia de los resultados que obtiene la política de la Constituyente. El Bajo Rhin da un 8 por 100 de juramentados, Morbihan un 11, la Mayenne 17, el Norte y Pas-de-Calais 19, Finistère 23, Alto Saona 71, el Indre 84, el Loiret 90 y el Var 96. No tenemos datos de los demás departamentos, pero los porcentajes que extraen los historiadores nos revelan las mismas diferencias. Los Alpes Bajos contarían con el 90 por 100 de juramentados, pero el Alto Garona con el 40. En resumen, las regiones con mayor número de refractarios son las occidentales, Alsacia, el Norte y la Lorena, el Languedoc oriental (Montpellier, Nîmes, Béziers) y Auvergne. Las de mayoría juramentada l'Île-de-France, Picardie, Berry, Bourgogne, Provence, el Languedoc oriental (desde Lodève a la frontera pirenaica)[89 bis] y el sudoeste desde Angulema a Bayona. En algunas regiones, como la Turena, las dos opciones aparecen prácticamente igualadas. Podemos indicar de pasada que las regiones «refractarias» son las que opondrán mayor resistencia a la descristianización del siglo XIX.

[89 bis] G. Cholvy, «La crisis revolucionaria y el clero de Herault». *Bulletin de la Commission d'Histoire de la Révolution française,* 1984-1985, p. 73-84.

Es difícil apreciar en qué proporción destacan los juramentados sobre los refractarios y viceversa. Las estadísticas de 1791 tienen un valor relativo en cuanto nos permiten comparar los departamentos, pero carecen de valor absoluto. Son defectuosas e incompletas. En Moselle 34 párrocos y vicarios se mantuvieron en silencio. En Finistère se olvidaron de incluir la ciudad de Quimper. En Puy-de-Dôme, el distrito de Issoire confiesa que su informe se basa en «presunciones». El directorio del Alto Rhin escribe: «No hemos podido dar a nuestro escrito la credibilidad deseada, ya que los distritos no nos han proporcionado los nombres de los individuos que han obedecido a la ley y de los que se han negado a ello». El distrito de Vannes (Morbihan) envía su informe el 2 de abril de 1791, pero advierte que lo ha realizado «según datos de la opinión pública, puesto que las municipalidades no han colaborado»[89 ter]. Además, los informes redactados y enviados en abril pierden validez tras las numerosas retractaciones que se produjeron en verano y en otoño. En el departamento de Var juraron casi todos los sacerdotes, pero, según notifica el directorio el 15 de agosto, «en el distrito de Saint Maximin casi todos se retractaron de su juramento». El directorio de Doubs señala 41 juramentos puros y simples, 55 restrictivos y dos negativos. Por otra parte, en una carta del 25 de julio evalúa en la cuarta parte de aquella cifra el número de sacerdotes juramentados en el mismo distrito. Así pues, una de dos: o el informe del 10 de abril era falso o la mayoría de los sacerdotes se retractaron entre el 10 de abril y el 25 de julio. La segunda hipótesis parece ser la más acertada. En efecto, en la primavera de 1791 el papa Pío VI condenó en tres Breves sucesivos la Constitución Civil; esas condenas, que se conocieron en Francia durante el verano, indujeron a gran número de sacerdotes a retractarse de su juramento. Y, finalmente, lo que hace sospechosos tales informes es que añaden los de los

[89 ter] F. Panhaleux, *Histoire réligieuse dans le Morbihan au début de la Révolution (1789-1792),* tesis dirigida por J. de Viguerie, Angers, 1985, p. 110.

eclesiásticos que no estaban obligados a hacerlo. Según exigía la ley, tenían que jurar solamente los obispos, sus vicarios, rectores de seminario, párrocos y sus vicarios y profesores de colegio. Para aumentar el número, para engrosar las cifras, invitaron a jurar a canónigos, religiosos y sacerdotes sin destino determinado. Sin contar a los transeúntes. En el Oeste se relataba la siguiente anécdota: la esposa del administrador del castillo de la Bellière, cerca de Montevrault, en los Mauges, se queja al deshollinador porque no ha ido a deshollinar las chimeneas según estaba acordado. «¡Ah, *madame!*», le respondió, «me fue imposible». «¿Y qué tenía que hacer?». «Ganar dinero, *madame;* estaban pidiendo a los curas el juramento. Como no lo conseguían, recurrieron a nosotros, ya que nadie nos conoce en París. Nos vistieron de curas y nos llevaron a las iglesias, donde teníamos que jurar, y algunas veces lo hicimos en dos o tres distintas...»[90]. *Se non e vero...*

Así pues, hay que revisar las estadísticas que nos proporcionan los departamentos. Y esto generalmente conduce a rectificaciones a favor de los refractarios. En Normandía los datos oficiales arrojan un 52 por 100 de juramentados y un 48 por 100 de no juramentados. Un examen crítico nos lleva a invertir las proporciones. En el departamento de Ardèche el trabajo de revisión aumenta del 47 al 65 por 100 el número de no juramentados[91].

Si se contempla el conjunto del territorio, ya no se pueden admitir los cálculos de ciertos historiadores de principios de siglo, que adjudicaban una clara superioridad a los juramentados. Si uno de los partidos domina al otro es el de los no juramentados, aunque en una proporción imposible de fijar con exactitud, pero que podría llegar al 52 ó 53 por 100[91bis].

[90] S. Gruget, *op. cit.*, p. 211.
[91] Estudios del abate Sevestre por Normandía y de Ch. Jolivet por Ardèche, resumidos en Ledre, *op. cit.*, p. 83.
[91 bis] El último trabajo sobre el juramento de 1791 se debe a Timothy Tackett, *La Révolution, l'Église, la France, le serment de 1791,* prol. Michel Vovelle, apéndice Claude Langlois, trad. Alain Spiess, París, Cerf, 1986, 485 p. Algunas de sus citas han sido ya discutidas.

La aplicación de la Constitución Civil y el asentamiento de la nueva Iglesia

Rehusar el juramento implica la destitución. Los obispos y los sacerdotes no juramentados ya no pueden ejercer sus funciones y es necesario reemplazarlos.

No es asunto fácil. La operación supone 80 sedes episcopales y cerca de 20.000 curatos vacantes. Los nombramientos empiezan en febrero. Seis meses después se han cubierto todas las plazas. Sin embargo, la reforma no ha concluido. Ahora hay que proceder a la circunscripción de las parroquias. Los administradores de distritos y departamentos se ocupan de ello durante todo el año 1791 y parte de 1792.

Las elecciones al episcopado tienen lugar desde finales de enero hasta principios de mayo. El cuerpo electoral no demuestra un gran entusiasmo. En Maine-et-Loire se presentan 477 electores de los 1.240 que suman los ocho distritos, y el obispo resulta elegido por la pequeña mayoría de 248 votos[92]. En Lozère, de los 299 electores convocados para el 20 de marzo sólo aparecen 77. Ochenta de ellos habían manifestado previamente su intención de introducir en el juramento ciertas reservas referidas al poder de la Iglesia en materia espiritual. Como se les denegó aquella facultad, se abstuvieron. Los 77 restantes emitieron su voto y el obispo salió elegido solamente por 50. Por otra parte, la escasa participación no se debe exclusivamente a motivos religiosos. Ya en 1790, con ocasión de las elecciones administrativas, la cifra de abstención fue muy elevada.

En ciertos departamentos hay que convocar las elecciones varias veces a causa de las discusiones de los elegidos. En los Deux-Sèvres hicieron falta tres asambleas. El párroco Jallet, elegido el 29 de enero, rehúsa el cargo. Prieur, elegido el 13 de marzo, acepta, para, tras reflexionar más tarde, abando-

[92] Perrin de Rouvray, *L'Église d'Angers pendant la Révolution,* t. I, Cholet, 1984, p. 107.

narlo. Por fin, Mestadier, elegido el 8 de mayo, acepta la sede[93].

El nuevo obispo ha sido nombrado por los laicos, ya que en el cuerpo electoral figuran muy pocos eclesiásticos. Y lo ha sido no sólo por católicos, sino también por protestantes y por descreídos. La asamblea electoral se veía sometida a las presiones del ambiente popular. En Tours la Sociedad de Amigos de la Constitución interviene directamente y nombra como candidato al oratoriano Ysabeau que, por otra parte, no resulta elegido.

Ahora queda la consagración y toma de posesión del nuevo cargo. Para ello se necesita a un obispo. Tres de cuatro prelados juramentados (Loménie, Lafont de Savine y Jarente) se inhiben del tema: «Yo he jurado, pero no consagro». Talleyrand acepta, a pesar de que no es más que obispo en funciones, puesto que renunció al obispado de Autun a raíz de prestar juramento. El 24 de febrero de 1791, en la capilla del Oratorio del *faubourg* Saint-Honoré, asistido por Gobel, «obispo in partibus» de Lydda y por Dubourg-Miroudot, «obispo in partibus» de Babylone, consagra a Expilly y a Marolles como obispos de Quimper y de Soissons. La ceremonia se ajusta puntualmente al ritual: los nuevos obispos, por supuesto, son cismáticos según la doctrina de la Iglesia, pero, según esta misma doctrina, son obispos, puesto que se han respetado las normas de la ordenación[94].

Los nuevos obispos consagran a los demás. Estas consagraciones se suceden en cadena: entre el 6 de marzo y el 6 de abril, 51 en París y dos en Burdeos. Al principio, como los prelados que tienen que consagrar son escasos y casi todos viven en la capital, los elegidos tienen que esperar varias semanas antes de su ordenación y de la toma de posesión de su nueva sede. Hugues Pelletier, elegido el 6 de febrero obis-

[93] Sobre estas elecciones, y especialmente sobre las de obispos constitucionales, remitimos a Paul Pisani, *Répertoire biographique de l'épiscopat constitutionnel, 1791-1802,* París, 1907, 476 p.

[94] El relato de la ceremonia aparece en P. de la Gorce, t. I, pp. 404-406.

po de Maine-et-Loire, no recibió la consagración hasta el 13 de marzo.

En cuanto los obispos constitucionales fueron investidos, se apresuraron a escribir al Papa sus «cartas de comunión». ¿Fue por escrúpulos de conciencia? ¿Para hacer callar a los detractores? Reproducimos como ejemplo la de Grégoire, obispo de Loir-et-Cher, fechada un 24 de marzo:

> «Santo Padre:
>
> El respeto que me inspira Vuestra Santidad me induce a comunicaros que los votos libres de los electores del departamento de Loir-et-Cher me obligan a hacerme cargo de su diócesis, cuya sede episcopal está en Blois. Esta elección se ha llevado a cabo conforme a las leyes de la Constitución Civil del Clero de Francia, decretada por la Asamblea Nacional y aceptada por nuestro rey Luis XVI.
>
> Ya he recibido, Santidad, la investidura canónica, y he sido consagrado adecuadamente. Yo profeso de mente y de corazón la religión católica, apostólica y romana. Declaro que, Dios mediante, estoy y estaré siempre en comunión con Vos que, en calidad de sucesor de San Pedro, tenéis la primacía de honor y jurisdicción en la Iglesia de Cristo.
>
> Suplico a Vuestra Santidad me conceda Su bendición.
>
> Me declaro, Santidad, Vuestro muy humilde y respetuoso servidor y Vuestro hijo.
>
> *Henry Grégoire, obispo del departamento de Loir-et-Cher*»[95].

El documento es muy importante, puesto que manifiesta con absoluta exactitud la actitud de galicanistas y jansenistas en lo que se refiere a la autoridad papal.

En la carta se observa que, para Grégoire, el Papa no es la fuente de la plena jurisdicción, sino que ostenta exclusivamente la «primacía», en resumen, una simple precedencia.

Algunos obispos tratan de justificar el procedimiento de su elección como si se tratara de un regreso a la Iglesia primitiva. Por ejemplo, Le Coz, obispo de Ille-et-Vilaine, evoca el re-

[95] Citado por Gacier, *Études sur l'histoire réligieuse de la Révolution française,* París, 1887, p. 46.

cuerdo de «los ilustres prelados que en las épocas más hermosas del cristianismo eran llamados al episcopado de la misma manera»[96].

Las entronizaciones de los obispos constitucionales son más solemnes, revisten más fasto y más pompa que las de los obispos del Antiguo Régimen. Las corporaciones constituidas salen a su encuentro. Tañen las campanas de todas las iglesias, resuena la música y se desbordan los ríos de elocuencia. Así es como el *Affiches de Normandie* describe la llegada a Caen de Claude Fauchet, obispo de Calvados:

«Monseñor Fauchet bajó de su carruaje a las puertas de la ciudad, donde fue cumplimentado por los señores de Faudoas y de Argouges en nombre de la guardia nacional, que presentaba armas rodeando al prelado. La bandera federativa ondeaba ante él. Las bandas repetían cientos de veces las canciones patrióticas bien conocidas de todos. Era una gran demostración de júbilo: los aplausos, los gritos de "¡Viva el obispo de Calvados!", el sonido de las campanas, el frecuente tronar de la artillería, la inmensa muchedumbre que acompañaba a Monseñor de Fauchet...

»La municipalidad salió hasta el límite de Vaucelle para recibir a su nuevo pastor. En cuanto apareció, el alcalde, señor Bonnet de Méautry, le expresó la satisfacción que sentían ante su presencia los ciudadanos de Caen...»[97].

A continuación, el obispo se dirige a la iglesia de Saint-Pierre, donde entona el Te Deum, y después al departamento y al distrito. Hay que destacar el carácter civil o, más bien, profundamente político, de aquella ceremonia, que no se diferencia de la acogida a un representante del Estado. Durante el Antiguo Régimen los obispos tomaban posesión de sus sedes y eran entronizados en las catedrales en presencia de los

[96] Citado por A. Roussel, *Un évêque assermenté, 1790-1801, Le Coz, évêque d'Ille-et-Vilaine,* París, 1898, p. 29.
[97] Citado por J. Charrier, *Claude Fauchet, évêque constitutionnel du Calvados, député à l'Assamblée Législative et à la Convention, 1744-1793,* 2 vol., París, 1909.

capítulos. Estas formalidades no se respetan ahora por su cuenta y razón.

Sin embargo, algunas veces se perciben notas desafinadas en esos conciertos de entrada. Primat, obispo del Nord, aunque bien recibido en Lille, lo fue muy mal en Hazebrouck y en Bailleul, donde llegaron a vejarlo y a empujarlo. En Montpellier hubo que movilizar a la fuerza pública para proteger a Pouderous. El mote se hará célebre: «el obispo de las bayonetas». En Sarlat se advierten ciertas reticencias ante la llegada de Pierre Pontard, el nuevo obispo de Périgueux. El ayuntamiento ordena que toquen las campanas de iglesias y conventos bajo pena de una multa de 50 libras. Las clarisas desobedecen. Por la noche, los «patriotas» invaden el convento y destrozan los muebles[98].

Una vez instalado, el obispo comienza la visita de su diócesis; y no la comienza por la parroquia, sino por la Sociedad popular. El mismo día de su llegada, o a la mañana siguiente, se presenta sin tardanza ante la Sociedad de Amigos de la Constitución, que era el auténtico poder revolucionario en toda Francia. El 23 de julio, Pontard llega a Bergerac. El mismo día visita la Sociedad, cuyos directivos le inscriben como uno de sus miembros. Suzor hace lo mismo en Tours. Fauchet termina su jornada de entrada en Lisieux con una comida con los jacobinos del lugar. «El nuevo obispo», dice el *Affiches de Normandie,* «se dirigió a su sede, donde la Sociedad de Amigos de la Constitución había preparado un banquete; fue una auténtica comida fraternal en la que reinó la dulce igualdad». Pourchot en Grenoble y Villar en Laval llegan más lejos todavía: aceptan la presidencia del club[99].

El nuevo episcopado difiere notablemente del antiguo. Éste pertenecía a la nobleza en su totalidad. El actual es de un origen social modesto. Los obispos suelen ser hijos de labradores acomodados, artesanos, maestros de escuela, mé-

[98] R. de Boysson, *Le clergé périgourdin pendant la persecution révolutionnaire,* París, 1907, p. 136.
[99] Pisani, *Répertoire, op. cit.*

dicos, farmacéuticos o procuradores. Gobel, obispo de París, y Charrier de la Roche, obispo de Côtes de la Manche, son las excepciones. El primero es hijo de un miembro del Consejo Superior de Colmar, el segundo proviene de una familia noble. Los nuevos prelados son plebeyos, como las parroquias de donde proceden: efectivamente, 55 de 83 habían sido antes párrocos. El resto son seis canónigos, catorce religiosos y seis sacerdotes seculares y profesores. El número de éstos es el más elevado y la mayoría son religiosos que pertenecen a congregaciones dedicadas a la enseñanza (Oratorio, Doctrina Cristiana y Saint Maur). Así pues, es un episcopado de labradores y de párrocos, pero también de pedagogos: de cada 80, 20 han ejercido la enseñanza en un colegio o en una universidad. Esto no es de extrañar si se tiene en cuenta el prestigio que tenían las ciencias de la educación en el Siglo de las Luces. Sin embargo, a pesar de la gran proporción de pedagogos, el nivel intelectual de los obispos actuales, según sus diplomas, es inferior al de los anteriores. Ahora sólo aparecen veinticinco licenciados de universidad; de ellos solamente ocho en teología y únicamente uno por la Sorbona. En lo que se refiere a valores morales y espirituales, la proporción de obispos indignos no es, desde luego, mayor que la del antiguo episcopado: aproximadamente unos quince; entre ellos, Lindet (de Eure), que acabará casándose con su sirvienta y amante; Dumouchel, que tiene un hijo natural; Minée y Mestadier, famosos por sus escándalos. Minée tenía también fama de descreído, igual que Pelletier, el obispo de Maine-et-Loire. Este último, en su época de párroco, acostumbraba a adornar las paredes del presbiterio con citas de Voltaire y de Rousseau. Las auténticas personalidades son escasas, a excepción de Grégoire, Le Coz, Charrier de la Roche, Bonnet, Torné y Fauchet. Los demás son gente de poco carácter, lo que no significa la falta de virtudes y de piedad. Sibille, obispo de Aube, fue párroco de Saint-Pantaléon de Troyes durante treinta años y se dice de él que «nunca había dejado de edificar a sus feligreses». Héraudin, obispo de Indre, era un «sacerdote normal, querido y respetado». Como cuando fueron párrocos, los obispos constitucionales se comportan como sacerdotes ordenados y concienzudos[100].

En lo que se refiere a las ideas, su galicanismo es innegable. ¿Son jansenistas? Por lo menos nos consta de cuatro de ellos: Constant, Clément (que se negó a firmar el formulario), Villeneuve, participante en el concilio jansenista de Pistoie, y Lemercier, al que se impidió dar clases en la Universidad de Toulouse a causa de su jansenismo.

Excepto quizás dos o tres, ninguno habría llegado a obispo a no ser por la Revolución. Reverencian, o así lo parece, al nuevo régimen. Algunos, como Grégoire y Le Coz, son ardientes partidarios del orden nuevo. Se esfuerzan todos en conciliar el Evangelio con los enunciados de la Declaración de los Derechos del Hombre. Fauchet, obispo de Calvados, es el teórico de esta nueva filosofía político-religiosa, que anticipa a Lamennais y la democracia cristiana. Antes de acceder al episcopado, comentaba dos veces por semana el *Contrato Social* en el círculo parisiense de «Amigos de la Verdad». Cuando obtuvo su cargo preconizó la igualdad evangélica. Escribe: «los que fabricaron el Evangelio no eran déspotas y ambiciosos», para luego confundir a los evangelistas una línea tras otra. La «igualdad santa aparece en él en términos inimitables, es el código de la pura fraternidad: es la ley celestial de la libertad». En 1793 dice: «Esta democracia se consolidará a través de la misma religión que los Filósofos de la Plaine (los girondinos) se esfuerzan en proscribir»[101].

Apenas se instalan en sus diócesis los obispos pretenden imponerse e imponer. Se les ve mantener grandes mansiones, desplazarse con lujo, vestirse suntuosamente. En resumen, hacen de obispos. Desde luego, excepto algunos no residentes (Minée, Pontard), cumplen con sus obligaciones, por lo menos al principio. Visitan, redactan cartas pastorales y ordenan sacerdotes. Hugues Pelletier, obispo de Maine-et-Loire, ordenó a más de setenta entre mayo de 1791 y octubre de 1793[102].

100 Información proporcionada por Pisani.
101 Perrin, *op. cit.*, p. 24-25.
102 *Ibídem.*

Los obispos de Normandía admiten al presbiteriado a seiscientos candidatos en menos de dos años[103], aunque no se muestran demasiado exigentes en lo que se refiere a conocimientos. Un prelado declaró: «Cuando no hay caballos se trabaja con burros»[104].

Tras los nuevos obispos, los nuevos párrocos.

¿Cuáles son las parroquias vacantes? Las de los no juramentados pura y simplemente, los que rehusaron jurar sin más. Éstos deben ceder sus puestos a los nuevos párrocos. Los semijuramentados —es decir, los que juraron con ciertas restricciones— también deberían marcharse. Pero sus casos no están tan claros. Se reemplaza a algunos, se conserva a otros. Leonard Villedey, párroco durante 20 años de La Motte Saint Jean, en Saône-et-Loire, juró con una restricción de orden espiritual. Le permiten permanecer en su parroquia a condición de escribir a la administración del distrito prometiendo ponerse en comunicación con el obispo del departamento. Escribió a la administración, desde luego, pero nunca se comunicó con el obispo[104bis].

Las 17 parroquias vacantes de París se cubren entre febrero y marzo. Las elecciones en provincias son mucho más tardías. En Toulouse, por ejemplo, se celebraron entre el 22 de mayo y el 1 de junio, a finales de diciembre y en febrero de 1792. A veces hay que repetir las convocatorias para las mismas parroquias a causa de las retractaciones y las dimisiones. Es frecuente que los electores se abstengan. El 27 de diciembre de 1791, durante la sesión del distrito de Toulouse, se presentaron únicamente 46 de los 162 censados[105]. La escasez de candidatos retrasa las operaciones. En Dordogne el abate Sirey propone la elección de laicos, a los que se ordenaría a continuación, y afirma: «Ante esta penuria de candidatos, yo creo que debía permitirse que los habitantes de cada pueblo

[103] Ledre, *op. cit.*, p. 101.
[104] *Ibídem.*
[104 bis] Dato proporcionado por el señor Robert Villedey, a quien manifestamos nuestro agradecimiento.
[105] J.-Cl. Meyer, p. 109.

seleccionen un párroco entre los honrados individuos que conozcan, aunque sea un laico, siempre que esté dispuesto a que el obispo le ordene inmediatamente. Así se hacía en la Iglesia primitiva»[106].

Y es que la Iglesia primitiva tiene anchas espaldas.

Al mismo tiempo que se celebran las elecciones del nuevo clero, se acomete la ingente tarea de la circunscripción de las parroquias.

Ingente tarea porque las reglas impuestas por la Constitución Civil exigen rehacer completamente el mapa de las parroquias. Estas reglas son: las ciudades de menos de seis mil almas sólo tendrán una parroquia y se suprimen las rurales que midan menos de tres cuartos de legua a lo largo o que estén situadas a menos de tres cuartos de legua de un pueblo o de una ciudad. Desde el punto de vista de la Iglesia, el principio de la circunscripción es tan condenable como el del reordenamiento de las diócesis: se trata de un atentado contra la jurisdicción eclesiástica. En lo que se refiere a los fieles, la modificación de las parroquias les afecta más que la de la diócesis, puesto que la parroquia era entonces, sobre todo en el campo, la célula fundamental de la vida religiosa y política. La circunscripción es, pues, una operación considerable, no sólo por la envergadura del trabajo que supone, sino por su extrema gravedad dada la naturaleza de lo que afecta. No es sorprendente, pues, su larga duración. El primer decreto de circunscripción es el que reorganiza las parroquias de París y data del 4 de febrero de 1791. Los últimos son del verano de 1792[107].

Se puede hacer un balance aproximado[108]. En París se suprimen 28 parroquias de las 52 existentes, en Montpellier 4 de 10, en Albi 4 de 7. En el campo la media parece ser de 5 ó 6 por distrito, que tiene alrededor de cuarenta parroquias.

[106] R. de Boysson, *op. cit.*, p. 165.
[107] Este asunto no ha llamado la atención de los historiadores de la Revolución, que únicamente aluden a él. P. de la Gorce le dedica ocho líneas, Pisani media página y Dom Leclercq lo ignora.
[108] La fuente principal la constituyen los *Archives Parlamentaires*.

Como los departamentos constan de entre 5 y 9 distritos, la cifra aproximada de parroquias rurales desaparecidas es de unas 3.000. Si a éstas añadimos las 1.000 urbanas, obtenemos un total de 4.000 supresiones, es decir, cerca del diez por ciento del número total de las existentes durante el Antiguo Régimen.

Las supresiones son más numerosas en unos departamentos que en otros. Maine-et-Loire, por ejemplo, resulta extraordinariamente afectado. Angers pasa de 17 parroquias a 8 (decreto del 25 de junio de 1791), el distrito de Angers (sin la ciudad) de 62 a 50, el de Saumur de 50 a 38, el de Cholet de 38 a 33, el de Vihiers de 45 a 36, el de Châteauneuf-sur-Sarthe de 44 a 36.

Parece ser que en un principio los distritos (que estaban encargados por la ley de presentar los proyectos) quisieron conformarse sencillamente a los criterios de perímetro y distancia dispuestos por la Constitución. Hasta llegaron a contratar agrimensores. El 4 de abril de 1791 el director del distrito de Vihiers en Maine-et-Loire escribe al departamento la siguiente carta:

«Siendo deseo del director del distrito de Vihiers que la circunscripción del territorio parroquial bajo mi responsabilidad se lleve a cabo de un modo estable y beneficioso para los administrados, y opinando que este trabajo debe hacerse sin precipitaciones, ha deseado adquirir los conocimientos seguros sobre el lugar. Por lo tanto, ha encargado a un especialista en el tema que visite todas las parroquias del distrito, levante un plano y fije las distancias respectivas entre campanarios y caseríos...»[109].

Sin embargo, antes de enviar el proyecto al Comité eclesiástico para que éste lo presente a la Asamblea y mientras se desarrolla la operación de prepararlo y estudiarlo en el distrito y en el departamento, surgen otras consideraciones. Dada la dificultad de encontrar candidatos para sustituir a los párrocos no juramentados, y como la ley obliga a mantenerlos en sus

109 Arch. Maine-et-Loire, 9L 89, 4 de abril de 1791.

funciones mientras no sean sustituidos por los constitucionales, y teniendo en cuenta que crean un ambiente hostil, se presenta la tentación de suprimir sus parroquias, aunque esto no sea acorde con los criterios de la Constitución Civil. La tentación es tan grande que los administradores sucumben ante ella. En el distrito de Baugé, en Maine-et-Loire, de las trece parroquias suprimidas 8 pertenecen a refractarios. Para dos de ellas por lo menos, Lézigné y Chaumont, la causa de la supresión ha sido la presencia de no juramentados. Ambas parroquias son extensas y están bien pobladas con respecto a la media. Lézigné tiene cerca de 600 habitantes y Chaumont casi 400. En St. Florent-le-Vieil existe una carta del departamento fechada el 6 de junio de 1791 en la que se sugiere a los administradores que supriman las tres parroquias de St. Laurent-de-la-Plaine, Bourneuf y Chateaupanne para desembarazarse de los párrocos no juramentados que las ocupan[110].

Los inicios de la resistencia a la nueva Iglesia y el comienzo de la persecución

Tanto el nuevo clero como las nuevas parroquias fueron mal aceptados por la mayoría de la población.

Desde principios de 1791 se dibuja un movimiento de resistencia en todo el país, que se extiende día tras día.

El alma de este movimiento es el clero no juramentado. Algunos obispos poco valerosos, como Marbeuf de Lyon, Machault de Amiens y La Fare de Nancy, abandonan Francia, pero la mayoría permanece plantando cara al obispado constitucional, que ellos califican de «intruso» e «invasor». «Han podido echarnos», proclama el 8 de enero Monseñor de Clermont-Tonnerre, obispo legítimo de Châlons-sur-Marne, «pero no nos sucederán. Somos los únicos depositarios de los bienes espirituales. Ellos serán los obispos de la Constitución, pero nosotros somos los eclesiásticos de la región; serán los pasto-

110 Arch. Maine-et-Loire, 1L, 205.

res nacionales, pero nosotros somos los pastores católicos»[111]. Los obispos legítimos usan sus armas espirituales y morales. Excomulgan a los «intrusos», exhortan a los juramentados a retractarse y mantienen la fe de los católicos fieles. Como en una situación normal, ordenan sacerdotes y hacen sus visitas. Dan también instrucciones sobre la actitud que se debe adoptar en relación con los curas intrusos. En una carta pastoral del 15 de marzo de 1791 Monseñor de la Luzerne, obispo de Langres, explica que hay que distinguir entre el cura elegido recientemente y el que ha conservado su puesto a causa del juramento. El primero, precisa, es un intruso, y los fieles deben abstenerse de toda relación con él. El segundo, al contrario, aunque se haya comprometido en el cisma, conserva su jurisdicción y, mientras una sentencia canónica no se la retire, los fieles pueden dirigirse a él.

Las religiosas, casi unánimemente, apoyan a los no juramentados. Por un convento (como el de las Ursulines de Maringues, en el Puy-de-Dôme) que acepta recibir al obispo intruso[112], hay 100 que se niegan. Las carmelitas de Couëts, ante el anuncio de la visita del intruso de Nantes, replican: «Nosotras continuamos unidas al legítimo obispo M. de la Laurencie. No le aceptaremos jamás»[113].

La época es locuaz, panfletaria y confiada en la fuerza de las palabras. Los refractarios disparan ráfagas de libelos y de panfletos. Los títulos revelan intenciones vengativas: «Los fieles de la diócesis de Clermont a M. Jean François Perier, que se dice obispo de Puy-de-Dôme»[114], «Al Hermano Hugues Pelletier, invasor de la silla episcopal de Angers. Un cura católico de la misma diócesis. A propósito de la carta pastoral de este intruso fechada el 20 de septiembre de 1791»[115]. En

[111] Citado por Dom Leclercq, p. 294.
[112] Albert Durand, *Un prélat constitutionnel, Jean François Perier (1740-1824)*, oratoriano, obispo juramentado de Puy-de-Dôme, obispo concordatario de Avignon, París, 1902, p. 130.
[113] Citado por P. de la Gorce, t. I, p. 456.
[114] Albert Durand, *op. cit.*, p. 130.
[115] Biblioteca de Angers, H. 2031 (II).

casi todas las diócesis hay un campeón infatigable de la causa de los refractarios. En la diócesis del Sena inferior es el canónigo Baston, que publica por lo menos diez escritos entre enero y junio de 1791. Los juramentados no tardan en replicar. Se enfrentan los campos. La polémica se encona y el foso entre ambas Iglesias, la antigua y la nueva, se ensancha cada día más. La división del clero es muy profunda, pero también lo es en las familias, donde unos apoyan al cura refractario y otros al juramentado. Hasta se producen separaciones, como la de cierta pareja lionesa cuya historia conocemos a través de la declaración de un sacerdote de la catedral, el 7 de junio de 1791. Se trata del matrimonio formado por Gilbert Aîné, carpintero, y su esposa Françoise. El marido se adhiere al partido de los no juramentados. «Ella es fiel a su párroco a pesar de ser juramentado». Incitado por sus fanáticos directores, ha solicitado encarecidamente a «su esposa» que abandone esa parroquia que él califica «de excomulgados»; se peleó con ella y por dicho motivo le ha quitado la hija y ahora están separados»[116].

De hecho, los refractarios cuentan con el apoyo de la mayoría de la población. Esto se puede comprobar por la acogida que se dispensa al intruso cuando toma posesión de la iglesia parroquial. O no hay nadie, o se le recibe en medio de una cencerrada inaudita. Cuando Yves Besnard, el párroco juramentado de Saint-Laud, en Angers, llega a la iglesia escoltado por la fuerza pública, «era imposible tocar las campanas; no se encendían las velas; no aparecían los vasos sagrados y fue incapaz de revestirse los ornamentos, cosidos por la mitad. Se organizó un escándalo enorme dentro de la iglesia»[117]. La vida del intruso es un calvario, pues permanece encerrado en el presbiterio, frente a la hostilidad manifiesta de toda la población. «Mi posición es insostenible», confiesa el párroco de Saint-Sandoux, en el Puy-de-Dôme; «no tengo ni siquiera

[116] Dom Leclercq, p. 398.
[117] Jean Leflon, *Étienne-Alexandre Bernier, Évêque d'Orléans*, t. I, p. 10.

cincuenta feligreses y el ayuntamiento me rechaza». «En estos momentos», escribe otro, «toda la parroquia está enfrentada conmigo y me encuentro ante el mayor peligro de toda mi vida». Y un tercero: «Estoy aquí, por desgracia, desde el 11 de junio pasado. Y digo por desgracia porque desde entonces casa día, cada minuto, han transcurrido entre sinsabores... Os diré... el confesonario siempre vacío, el altar, el púlpito sin asistentes; ni siquiera puedo celebrar el Santo Sacrificio porque no tengo monaguillos»[118]. Se puede constatar el rechazo masivo, absoluto, sin compromiso; y tal rechazo ni siquiera se puede achacar a las consignas de los obispos ni a la difusión de los Breves del Papa a partir de mayo. Hay que ver en ello una reacción de fidelidad a la Iglesia y a los obispos, que fueron fieles ellos mismos. Y es que la fidelidad llama a la fidelidad y el sentido de la fidelidad aún no ha desaparecido del pueblo. Los sacerdotes habían deliberado, habían consultado, habían vacilado. El fiel sencillo no vacila. Una mujer apellidada Roussel (en Vire, Normandía) se vio acusada por negarse a asistir a una procesión presidida por un clérigo juramentado y por contestar «me sentiría condenada y entregada a todos los demonios si lo hiciera». Otra, de la misma ciudad, llamada Samson, dijo que si «supiera que sus hijos iban a la catequesis de los juramentados iría a sacarlos de la iglesia, porque todos esos curas son cismáticos»[119]. Los buhoneros difunden por los pueblos unas máximas calificadas como mandamientos del católico fiel: *Máximas de la Iglesia Católica, apostólica y romana para uso de los fieles en tiempos de cisma y persecución:*

«Obedecerás a los hombres/ pero preferentemente a Dios./ Sólo profesarás una fe,/ la de Roma únicamente./ Te someterás al Papa/ y también a los obispos;/ sólo en ellos reconocerás/ a la Iglesia y su autoridad./ Mostrarás a los auténticos obispos/ una adhesión inviolable;/ sólo de ellos recibirás/ los sacramentos, la doctrina./ Huirás de los cismáticos/ así como de sus misas y sermones[120]».

[118] Albert Durand, *op. cit.,* p. 127 y sig.
[119] Citado por Charrier, Claude Fauchet, *op. cit.,* p. 144.

Parece ser que este texto alcanzó gran difusión[121].

La supresión de las parroquias desató igualmente una ola de protestas por parte de los feligreses. Llovieron las peticiones de revisión. Los solicitantes se quejaban de tener que recorrer largas distancias para asistir a misa los domingos. Si, como ocurrió con frecuencia durante el otoño y el invierno de 1791, la administración decide cerrar los templos pertenecientes a parroquias suprimidas, el descontento se transforma en algarada. A finales de noviembre un decreto del distrito de Vihiers en Maine-et-Loire ordena que se cierre la iglesia de la Fausse y que los vasos sagrados se trasladen a la de Tigné, puesto que ambas se han fusionado. Cuando el párroco de Tigné, obedeciendo al decreto, se presentó el 3 de diciembre acompañado de tres policías y quince guardias nacionales, fue recibido entre insultos y pedradas. En su informe al distrito declaró: «La mayoría de las personas que me insultaron eran mujeres... me amenazaron de muerte por lo menos cincuenta veces y me apedrearon, de modo que tuve que huir precipitadamente y para salvar mi vida». En París, en Notre-Dame-de-Bonne-Nouvelle, parroquia anexionada a Saint Sauveur, también fueron las mujeres quienes se opusieron al traslado de los ornamentos. Tuvo que intervenir un batallón de la sección[122].

Por primera vez en su historia, la Revolución encuentra una resistencia a su avance. Por primera vez la oposición popular se enfrenta a una reforma. Ahora bien, es una refor-

[120] «Aux hommes tu obéiras / Mais à Dieu préférablement. / Une foi tu professeras, / Celle de Rome uniquement. / Au pape tu te soumettras / Aux évêques pareillement. / En eux seuls tu reconnaîtras / L'Église et son gouvernement. / Aux vrais pasteurs tu montreras / Un inviolable attachement. / D'eux seuls toujours tu recevras / Les sacraments, l'enseignement / Des schismatiques tu fuiras / Messes, sermons également». Durand Perier, *op. cit.,* pp. 148-149.
[121] Recientemente M. Michel Icard, alumno de M. Cholvy (profesor en la Universidad de Montpellier) encontró en Pignan un ejemplar idéntico del que publicó un comentario en *Mentalités et croyances contemporaines. Bulletin annuel de liaison,* n.º 12, junio 1985, pp. 44-52.
[122] *Archives de Maine-et-Loire,* 9 L 89.

ma religiosa y sus adversarios se resisten a ella en nombre de la religión. En 1791 el término catolicismo se convierte en sinónimo de contrarrevolución y el nuevo régimen considera desde entonces al sacerdote refractario como el primer enemigo de la ley.

Y desde entonces comienza a perseguirle, así como a todos los que supone sus cómplices.

Expulsan a los obispos legítimos. El 28 de febrero asaltan el palacio de Monseñor de la Marche, obispo de Léon, que dispone del tiempo justo para embarcar en Roscoff, en medio de una tormenta, en el bote de un contrabandista hacia las costas de Cornualles. En Blois, el Directorio del departamento conmina a Monseñor de Thémines a que salga de la ciudad. El arzobispo de Auch huye en la noche tras haber efectuado una ordenación clandestina (18 de marzo); una hora después, la policía registra su domicilio. Durante 1791 setenta obispos se vieron obligados a abandonar sus diócesis. Luchan palmo a palmo, refugiándose en primer lugar en la diócesis más próxima, luego en otra más alejada y, por fin, tienen que abandonar el país. No emigran, son exiliados[123].

Las religiosas reciben castigos muy crueles por su fidelidad a los obispos y a los curas legítimos. En París, el 9 de abril, grupos de mujeres con las que se mezclan hombres disfrazados asaltan los conventos, se apoderan de las religiosas y las golpean con látigos. Estos ataques tienen lugar en distintos barrios al mismo tiempo. De este modo maltratan a las de la Visitación, Recoletas, Hijas del Calvario y Hermanas grises o Hijas de la Caridad. Estas últimas, según publica un periódico de la época, «fueron azotadas y ensangrentadas por las manos de aquellos hombres y mujeres que ellas habían alimentado, vestido y curado». Las Hijas de la Caridad de la parroquia de

[123] Abate Christian Dumoulin, «Los movimientos emigratorios del episcopado durante la Revolución francesa (1789-1801)». *L'évêque dans l'histoire de l'Église*, Prensa de la Universidad de Angers, Publicaciones del Centro de Investigaciones de historia religiosa y doctrinal -7- pp. 139-149.

Sainte Marguerite fueron tan maltratadas, que tres de ellas, una de más de 70 años, murieron a los pocos días[124].

Los fieles tienen prohibido asistir a los actos de culto celebrados por los sacerdotes refractarios. Por un decreto del 11 de abril de 1791, el Directorio de París clausura las capillas de hospitales y conventos utilizadas por los no juramentados para celebrar la misma. El artículo 11 de ese mismo decreto proporciona, por cierto, una satisfacción importante a los «no conformistas» al permitirles alquilar ciertos edificios para celebrar el culto, y esta disposición liberal se extiende a todo el territorio por una orden de la Asamblea Constituyente del 7 de mayo. La libertad no por eso está menos atacada en desdoro de la ley.

En cuanto se publica el decreto del 11 de abril, los católicos fieles del barrio de Saint-Sulpice, en París, deciden aprovechar la facultad concedida. Alquilan la iglesia secularizada de los Teatinos en el muelle Voltaire. Encima del atrio colocan un letrero: «Edificio consagrado al culto religioso por una sociedad particular, paz y libertad». Está previsto celebrar la primera misa el día 17 de abril, domingo de Ramos; pero, «cuando llegan a la iglesia, los fieles que pretenden oír misa se ven insultados por los miembros de los clubs que rodean el edificio y les obligan a retroceder. La ceremonia no tuvo lugar»[125]. En provincias, el decreto del 7 de mayo fue desoído. Los católicos no conformistas de Bourges habían arrendado la iglesia de los jacobinos. El departamento concede el permiso, pero el ayuntamiento cierra y precinta las puertas de la iglesia. En Pamiers el obispo constitucional protesta y manda cerrar la iglesia de los carmelitas donde los sacerdotes no juramentados pretendían celebrar la misa[126].

Ni siquiera el rey puede asistir a los cultos de su elección. Aunque ha sancionado la Constitución Civil, en su interior la reprueba. Sus tías Madame Adelaïde y Madame Victoria y su

[124] Jean Boussolade, *Moniales et hospitalières*, p. 79.
[125] Dom Leclercq, p. 576.
[126] *Ibídem.*

hermana Madame Elizabeth le animan a manifestar su fidelidad a la legítima Iglesia.

El 18 de febrero las tías del rey abandonan París para ir a refugiarse a Roma junto al Papa. El motivo que adujeron para tomar aquella decisión fue la libertad de culto. Por otra parte, estuvieron a punto de no poder salir de Francia, puesto que la Comuna de París les denegó el pasaporte y el ayuntamiento de Arnay-le-Duc las tuvo detenidas varios días[127]. Al acercarse la Pascua, Luis XVI decide trasladarse a Saint-Cloud durante quince días para poder asistir con toda tranquilidad —imposible en París— a los oficios celebrados por sacerdotes refractarios. Fijan la fecha de partida para el 18 de abril, lunes Santo. El rey, la reina, el delfín y madame Elisabeth suben al carruaje. En ese instante la muchedumbre que se agolpa desde la madrugada en los alrededores del palacio impide que el convoy real salga de las Tullerías. Madame de Tourzel, institutriz de los príncipes y testigo de la escena, nos la relata como sigue[128]:

«Los granaderos de la guardia nacional, entre los cuales había cundido el rumor de la partida del rey, se amotinaron cuando vieron las carrozas dispuestas a salir y se pusieron al mando de los caballos, afirmando que no dejarían marchar a Su Majestad. Los señores Bailly (alcalde de París) y La Fayette intentaron inútilmente vencer su resistencia...

Sería asombroso —les dijo el rey asomando la cabeza por la ventanilla— que después de haber concedido la libertad a la nación yo no pueda ser libre. El pueblo que rodeaba el Carrusel se empecinó en su propósito y nada le hizo desistir de él...[129]».

Luis XVI se vio así obligado a permanecer en París. En días sucesivos despide a sus capellanes juramentados, que eran los obispos de Meaux y de Laon. En Pascua asiste a la misa de un

[127] El episodio del viaje de las tías del rey se relata con todo lujo de detalles en Dom Leclercq, pp. 425-490.
[128] Viajaba en el carruaje con la familia real.
[129] *Mémoires de Madame la Duchesse de Tourzel, Gouvernante des enfants de France de 1789 à 1795*. París, 1969, pp. 172-173.

juramentado en Saint-Germain l'Auxerrois. Es un constitucionalista a la fuerza.

La publicación de los Breves del Papa de primeros de mayo condenando la Constitución Civil llevan al límite la irritación de los partidarios de la nueva Iglesia. El primer Breve («Quod aliquantum»), fechado el 10 de marzo, llega el 20 a París. El segundo, confirmando el primero, data del 13 de abril. El primero está dirigido a los obispos diputados de la Constituyente, el segundo a toda la Iglesia de Francia. Uno y otro no se dan a conocer hasta los primeros días de mayo. El nuncio entrega al ministro de Asuntos Exteriores, Montmorin, el del 13 de abril el día 2 de mayo. Los destinatarios del primero lo mantienen en secreto durante más de un mes y no se deciden a darlo a conocer hasta después de la publicación del segundo. Este retraso se debe al descontento de los obispos diputados: la condena papal les parece demasiado radical, demasiado rigurosa, y hasta el último momento esperan obtener alguna concesión. Esta esperanza parece haber sido compartida por todo el episcopado. Por ejemplo, Monseñor de Durfort, arzobispo de Besançon, no dudaba de que acabaría por llegar «la respuesta de la cabeza de la Iglesia por la que suspiraba la Iglesia galicana» y que disipara las dudas que habían impedido hasta aquel momento a los obispos de Francia la colaboración con la llamada Constitución Civil del Clero[130]. Se comprende, por tanto, el retraso en la publicación del Breve del 10 de marzo. De todas maneras, la decepción de los obispos es sorprendente. ¿No conocían la desaprobación del Papa desde el mes de julio de 1790? ¿No habían sido informados por el nuncio y por el embajador Bernis? Ciertamente, el Breve del 10 de marzo no es solamente una condena de la Constitución Civil, sino un rechazo de los principios de igualdad y de libertad de la Declaración de Derechos. Ahora bien, aunque los obispos franceses aceptan el fundamento de la condena, no admiten el rechazo. Según ellos, la Constitución Civil es perjudicial, pero la Revolución es acertada. En el punto que se

[130] Citado por Dom Leclercq, pp. 370-371.

refiere a la libertad y a la igualdad muestran su insolidaridad con el Sumo Pontífice. Como contestación al Breve de Pío VI publican el 10 de junio una *Carta de los obispos diputados a la Asamblea Nacional en respuesta al Breve del Papa* donde proclaman su lealtad a los principios de la Revolución: «Hemos deseado establecer el auténtico imperio de las libertades públicas en una monarquía hereditaria y hemos reconocido satisfechos la igualdad natural que no excluye a ningún ciudadano de los puestos a los que la Divina Providencia le ha destinado a través de sus talentos y de sus virtudes»[131].

Mientras los obispos escriben estas protestas tranquilizadoras, los periódicos revolucionarios, las sociedades populares y ciertos sectores manifiestan su repulsa al papado. En cuanto se empiezan a difundir los Breves, lo que sucede a partir del 4 de mayo, la efigie de Pío VI, un monigote de casi dos metros de altura, arde en París cerca del Palacio Real. Sobre la frente lleva escrita, en letras rojas, la palabra «Fanatismo»; en la mano derecha blande un puñal y con la izquierda sostiene una copia del Breve del 10 de marzo.

Durante el verano de 1791 los sacerdotes no juramentados de gran número de departamentos sufren persecuciones que restringen su libertad por parte de las administraciones. El Directorio de Finistère da el primer paso con un decreto fechado el 21 de abril que ordena a todo sacerdote no juramentado a retirarse cuatro leguas del punto donde ejercía su ministerio. El 24 de mayo el Directorio de Maine-et-Loire ordena a los refractarios reunirse en la capital del departamento. A continuación toman medidas similares los de Loire-Inférieure y el Bas-Rhin (7 de junio y 24 de junio); en agosto lo hacen la Seine-Inférieure, Saône et Loire, Nord, Haute-Garonne, Orne, Doubs y Pas-de-Calais, departamentos en los que vivían gran número de no juramentados y cuya influencia resultaba preocupante. Aunque aún no están fuera de la ley, levantaban sospechas y se les trata como si fueran delincuen-

[131] Citado por Dom Leclercq, pp. 370-371.

tes[132]. Cuando el rey huyó de París el 20 de junio, trataba de recobrar la libertad y el derecho a profesar su culto. Entonces le denunciaron como cómplice, no sólo de los emigrados, sino también de los sacerdotes refractarios. La suerte de la monarquía estaba echada.

[132] P. de la Gorce, t. I, pp. 483-486.

TERCERA LECCIÓN

LA GRAN PERSECUCIÓN

Las matanzas de septiembre y la descristianización del año II

LA PERSECUCIÓN BAJO LA LEGISLATIVA

Durante los 12 meses de su corta existencia, la Asamblea Legislativa endurece la persecución que había iniciado la Constituyente. El núcleo de la izquierda en esta nueva Asamblea estaba compuesto de diputados ateos. Son los diputados de Burdeos que en la Convención serán conocidos como los Girondinos. Se llaman Brissot, Vergniaud, Grangeneuve, Guadet, Gensonne, Isnard. Miembros del club de los jacobinos, en materia religiosa son adversarios del deísta Robespierre[1]. Cuando el 2 de junio, en el transcurso de una alocución, Robespierre invoca a la Providencia, Guadet le interrumpe escandalizado. Son ateos y paganos a causa de un

[1] Sobre el conflicto y ateísmo de los girondinos, ver Marcel Reinhard, *Religion, révolution et contre-révolution.* Curso de la Sorbona, 3 fascículos, II, p. 149 y sig.

culto infantil por la Antigüedad y se ven a sí mismos como nuevos Catones, Brutos o Scevolas. Su religión es la de la República.

El movimiento democrático nacido bajo la Legislativa después de la fuga del rey no deja de progresar a través de la densa red tejida por toda Francia. Se pretende transformar radicalmente al hombre y a la sociedad, por las buenas o por las malas. Se trata de crear un hombre nuevo. «Esta empresa», escribe acertadamente Marcel Reinhard, «chocaba con la religión tradicional»[2]. En resumen, la Revolución toma plena conciencia de su incompatibilidad con el catolicismo y de su patente anticristianismo.

Para empezar, los sacerdotes no juramentados quedan fuera de la ley.

Los decretos del 29 de noviembre de 1791 y del 27 de mayo de 1792 los hacen aparecer como sospechosos y como proscritos. Según el primero, todo eclesiástico, sea o no funcionario público, tiene que prestar juramento cívico en el plazo de ocho días. Si se niega, pierde el sueldo o la pensión y se le «apercibe de rebelión contra la ley, mala intención frente a la patria y, como tal, sujeto a la vigilancia de las autoridades pertinentes». De acuerdo con el segundo decreto, todo eclesiástico no juramentado al que denuncien veinte ciudadanos de su provincia como causante de problemas y a quien el directorio de su provincia encuentre culpable, será deportado fuera de la frontera. Además, el sacerdote que se resista a la deportación irá a la cárcel durante diez años.

Nos encontramos en el origen de la Revolución que culminará en el Terror. La Legislativa abandona el criterio de la Constituyente sobre la voluntariedad del juramento. Convierte en obligatorio lo que hasta ahora era libre. Por otra parte, priva de sus derechos cívicos a los ciudadanos que no reconocen la voluntad de la mayoría. Se dice: «los curas se niegan a aceptar el pacto social; así pues, no tienen derecho a invocarlo»[3]. En resumen, disfraza la realidad de los hechos. La realidad es el firme propósito de gran número de fieles que desean conservar a sus antiguos sacerdotes y su antiguo culto. Por el contrario, los discursos de los diputados presentan al sacerdote como un perturbador del orden público que azuza al pueblo en contra del gobierno. François de Neufchateau, ponente del primer decreto, llega a calificarle de «reptil venenoso»[4]. Ahora bien, los sacerdotes no incitan a la rebelión. El estudio de los sermones y de las instrucciones de la época demuestran que, aunque condenan el cisma, propugnan la sumisión a las leyes y la resignación ante las pruebas que está atravesando la religión. Por ejemplo, un religioso de Montfortain, el P. Dugué, en su «Instrucción sobre los intrusos», dice: «Los cristianos saben morir, no saben rebelarse. Tened mucho valor si por haber cumplido con vuestro deber os sucede alguna cosa adversa, como pueda ser la pérdida de los bienes, del honor, de la libertad y hasta de la vida; soportadlo valientemente y con gozo por amor al que sufrió con alegría por vosotros las calumnias, las traiciones, las burlas, los salivazos, la flagelación, la corona de espinas, la desnudez, la muerte ignominiosa en la cruz: mantened en vuestro interior la firme confianza de que, si ahora sufrís oprobios como los suyos, un día seréis glorificados con Él»[5].

Hablando en nombre de sus colegas, Guillaume Repin, párroco de Martigné-Briand, se dirige al departamento de Maine-et-Loire el 9 de febrero de 1792 precisando que «lejos de incitar al pueblo a la algarada, siempre le hemos inculcado la sumisión a la ley y un inviolable respeto por las autoridades establecidas»[6]. En el período que transcurre desde 1791 a 1792 los sacerdotes fieles a Roma no se ocupan de fomentar los problemas, sino de preparar a los católicos para pruebas aún más crueles. Para aumentar su fortaleza les predican sobre el

2 *Op. cit.*, p. 149.

3 Citado por P. de la Gorce, t. II, p. 33.

4 *Ibídem.*

5 Citado por J. de Viguerie, Ph. Evanno, D. Lambert, *Les martyrs d'Avrillé,* 1984, p. 93.

6 *Ibídem.*

espíritu de penitencia. La conversión por la penitencia es el gran tema de la predicación y de la espiritualidad durante el año de la Legislativa que precede a las primeras matanzas y a los primeros martirios. Disponemos de una carta de aquella época escrita por el abate Emery, rector del seminario de Saint-Sulpice y hombre de gran prestigio. Es un texto muy significativo que nos demuestra el espíritu vigilante que imperaba. El autor escribe a una joven a quien dirige espiritualmente. En primer lugar le habla de la sumisión a la voluntad divina. «De este modo, querida hija, comencemos por convencernos de que la Providencia divina ha permitido la revolución actual, la más sorprendente que se haya visto jamás». En seguida la anima a adquirir «el espíritu de penitencia» y la informa de que ha creado una asociación de personas piadosas para solicitar del Señor que les conceda ese don. ¿No querría ella formar parte también? «Ya han entrado en dicha asociación algunas personas piadosas, hija mía; hablad de ella a las almas santas tan numerosas en nuestra ciudad (París); el conjunto de oraciones nos ayudará a obtener el don de lágrimas y será el modo de aplacar la justa cólera del cielo contra nosotros». Para terminar, el señor D'Emery recomienda a su hija espiritual encomendarse a los Corazones de Jesús y de María, una devoción de reparación y de penitencia. «Os envío los actos de consagración a los Sagrados Corazones de Jesús y de María que me pedisteis. Es de desear que una devoción tan útil y tan amable sea conocida y practicada como merece»[7].

El abate Emery no formula su deseo en vano. La devoción al Sagrado Corazón, muy extendida ya en la época anterior a la Revolución, hace unos progresos extraordinarios en esta época de inquietud y de espera.

Aunque los sacerdotes se esfuerzan en predicar la resignación, la rebelión de los fieles no se hace esperar. En varios puntos del territorio se hace necesario enviar a la fuerza pública para proteger al cura constitucional y para reprimir las manifestaciones a favor del refractario. En el otoño de 1791 varios ayuntamientos de Finistère obligan a votar a los feligreses en favor del antiguo párroco y de la expulsión del intruso[8]. Cuando los administradores de algunos departamentos tratan de internar a los «curas buenos», las comunidades enteras se oponen por la fuerza. En Chatres, Mayenne, novecientos hombres armados se dirigen a Laval el 2 de abril de 1791 para reclamar la libertad religiosa y el fin de la persecución de los sacerdotes. La convocatoria, redactada por un campesino más culto que los demás, dice así:

«Nuestras intenciones son pacíficas siempre que no nos provoquen hasta la desesperación... Somos sumisos ante las leyes, pero estamos indisolublemente unidos a nuestra religión... Jamás reconoceremos a los curas juramentados, a los intrusos... Os rogamos, os conjuramos, y hasta os exigimos, en nombre de la Constitución que habéis jurado, que dejéis en libertad nuestras conciencias»[9].

Para dispersar a los manifestantes acuden los guardias y la guardia nacional del departamento. Los guardias disparan contra los campesinos, matando a uno e hiriendo a cinco.

Luis XVI se niega a firmar los decretos en contra de los sacerdotes. Se ha convertido plenamente y está arrepentido de haber aceptado la Constitución y el juramento cívico del año anterior. Como cristiano ferviente, teme haber puesto en peligro la salvación de su alma y ahora quiere reparar lo que califica como sus «faltas».

Le es más fácil negarse a firmar el primer decreto que el segundo. Cuando le presentan el primero (29 de noviembre) todos sus consejeros, el arzobispo Boisgelin, los ministros en pleno y hasta Barnave le aconsejan oponerse. También le apoya la carta de protesta que diez miembros del Directorio de París acaban de enviar a la Asamblea (5 de diciembre). Aquellos liberales moderados (entre los que figura Talley-

[7] *Lettre de Madame de... à sa fille.* París, Crapart, rue d'Enfer n.° 129, 8 pág. B N I b 399787. Atribuida al abate Emery por el catálogo de la BN.

[8] La Gorce, II, p. 103.
[9] *Id.*, pp. 134-135.

rand) critican la intolerancia de la Legislativa en nombre de la «filosofía»:

«... ninguna persecución religiosa tiene justificación. ¿Todo un siglo de filosofía ha servido solamente para retroceder a la intolerancia del siglo XVI a través de los caminos de la libertad?»[10].

Sin embargo, el rey se encuentra solo para oponerse a sancionar el segundo decreto. Ahora se ve presionado por los ministerios girondinos de Roland y Servan. No obstante, se muestra firme. Cesa a Roland y a Servan y anuncia su «veto» a la Asamblea.

La jornada del 20 de junio es la réplica de los girondinos y de las secciones de París al «veto» real. El proyecto de una manifestación popular estaba en el ambiente y la amenaza se esgrimía de modo encubierto desde hacía varias semanas. Al negarse a sancionar, el rey acepta deliberadamente el riesgo de motín.

La guerra declarada el 20 de abril tiene como efecto el enardecimiento del país y, como consecuencia, el incremento de las pasiones revolucionarias del partido democrático. El fracaso de las tropas francesas desde el comienzo de las operaciones crea la confusión en la Asamblea y en las sociedades populares. Se teme que una invasión extranjera ponga fin a la Revolución. Las jornadas del 20 de junio y del 10 de agosto y las matanzas de septiembre se insertan en ese clima inquieto y febril.

El 29 de mayo un decreto de la Asamblea disuelve la guardia constitucional del rey. El soberano sanciona esta decisión que le priva de toda protección y le deja en manos de los revoltosos.

El pretexto de la jornada es la conmemoración del juramento del Jeu de Paume. Las secciones anuncian que se disponen a plantar el árbol de la Libertad en la terraza de «las Derechas» de las Tullerías. En realidad, su propósito es el de

[10] Citado por Sciout, *Histoire de la Constitution Civile du Clergé* (abreviada), p. 23.

intimidar al rey para que firme el decreto sobre los curas. Cuando el tumulto formado por unas ocho mil personas se aproxima a las Tullerías, se oyen gritos de «¡Abajo el señor Veto!», «¡Abajo los curas!». ¿Quiénes son estos manifestantes? Gran parte de los habitantes del *faubourg* Saint-Antoine encabezados por el cervecero Santerre, un hombre arrogante y vanidoso, el amo del barrio, el carnicero Legendre, Fournier el Americano, Lazowsky apodado el Aterrador y el ex capuchino Chabot[11].

La multitud pasa en primer lugar por delante de la Asamblea que, en contra de la legalidad, recibe a los manifestantes armados con picas y sables. Después, a eso de las cuatro, la turba invade el palacio sin ninguna dificultad, puesto que la guardia ha sido disuelta unos días antes.

El rey sale valerosamente al encuentro de los revoltosos y se reúne con ellos en el salón del Ojo de Buey rodeado de sus fieles, entre ellos algunos ministros y el Mariscal de Mouchy. Le hacen asomarse al hueco de una ventana y, sentado detrás de una mesa, soporta durante dos horas toda clase de insultos, burlas y abucheos. Acepta beber un vaso de vino con sus ofensores y hasta cubrirse con un gorro rojo. Pero en el tema de los decretos se muestra inflexible, limitándose a repetir: «Yo hago lo que manda la Constitución». Cuando sobre las seis de la tarde llega Pétion, el alcalde de París, y persuade a los manifestantes para que se retiren, la jornada puede calificarse como fracasada. Luis XVI ha salido del trance con honor. Ha confesado su fe.

La jornada del 10 de agosto, testigo de la caída de la monarquía, tiene un sentido exclusivamente político. La cuestión religiosa ocupa en ella un lugar secundario. Robespierre da las directrices a los jacobinos para prevenir la reacción que pretenden provocar los «constitucionales» y algunos girondinos como Brissot. Se trata precisamente de obtener por la fuerza la caída del monarca. En esta ocasión Luis XVI adopta

[11] Un gran relato de la jornada en L. Mandelin, *La Révolution*, París, 1938, pp. 221-223.

una actitud muy distinta a la del 20 de junio. Por la mañana ha decidido ceder ante la revuelta y, abandonando el palacio, se refugia con su familia en la Asamblea. No le interesa salvar el trono.

Por otra parte, si la jornada en sí no está relacionada con el tema de los sacerdotes, su éxito tiene como consecuencia inmediata el endurecimiento de la persecución contra los no juramentados.

De entrada, el decreto del 27 de mayo se convierte en ejecutorio.

A continuación se exige un nuevo juramento. La caída de la monarquía hace caducar el juramento de fidelidad a la Constitución de 1791. El 14 de agosto la fórmula se sustituye por la siguiente: «Juro ser fiel a la Nación, mantener con todas mis fuerzas la Libertad, la Igualdad, la Seguridad de las personas y de las propiedades y, si es necesario, morir por el cumplimiento de la ley». La obligación de jurar no incumbe más que a los miembros de las asambleas primarias electorales y a los pensionistas del Estado, aunque a partir del 15 de agosto se extiende a todos los funcionarios públicos y por fin, desde el 3 de septiembre, a todos los ciudadanos. El clero está incluido en esta obligación a partir de esta fecha, y un poco antes en París, donde un decreto de la nueva Comuna exige el juramento llamado «de libertad-igualdad» a todos los ciudadanos sin excepción, comprendidos los sacerdotes.

Nos encontramos ante un nuevo caso de conciencia planteado a obispos y presbíteros.

Las comunicaciones con Roma son muy desafortunadas. Dugnani, el nuncio del Papa, deja París a finales de 1790. Desde entonces la representación del Papa ante Luis XVI la ostenta un internuncio (es decir, un nuncio interino), Monseñor de Salamon, natural de Avignon, doctor en Derecho por la Universidad de esta ciudad y antiguo consejero-letrado en el Parlamento de París. El 1 de septiembre tres obispos encerrados en la prisión de los antiguos carmelitas desde el 11 de agosto, Du Lau, arzobispo de Arlés, y los dos hermanos de La Rochefoucauld, obispos de Saintes y de Beauvais, consultan a

Salamon sobre si está permitido o no prestar juramento. El internuncio ya ha enviado el texto a Roma, pero, como es habitual, no recibe respuesta. A pesar de todo, cree poder manifestar al enviado de los obispos un criterio negativo:

«No conozco aún las intenciones del Papa, ya que este juramento es completamente nuevo; pero me atrevo a afirmar que no van a ser favorables»[12]. A la mañana siguiente, el 2 de septiembre, los tres obispos y un centenar de sacerdotes son asesinados en la prisión de los antiguos carmelitas. No hubo relación, sin embargo, entre esta matanza y la consulta a Salamon. La causa de la muerte de los clérigos era su negativa a jurar, pero se trataba del juramento cívico de 1790 y no del nuevo de 1792, del que es patente que los asesinos no tenían conocimiento.

Después de estos crímenes, y tras el decreto del 3 de septiembre, el tema del juramento de libertad-igualdad, llamado también el «juramento pequeño», se plantea de modo acuciante a todos los miembros del clero no conformista.

Entonces se llevan a cabo las consultas con el abate Emery. El superior general de Saint-Sulpice, gracias a prodigiosos esfuerzos de diplomacia, ha conseguido conservar una reducida comunidad de sacerdotes y seminaristas en el seminario de Saint-Sulpice, donde se encuentra también la sede de la sección del Luxemburgo. El abate de Emery se ocupa de los seccionarios, a los que proporciona gratuitamente la luz y el calor en el local. Gracias a ello nadie le molesta y tanto él como sus compañeros pueden continuar viviendo en comunidad, lo que supone una auténtica hazaña en el París de 1792. El superior general de Saint-Sulpice es ahora el delegado de Monseñor de Juigné, arzobispo de París en el exilio. Y puede, por lo tanto, hablar en su nombre[13].

Ahora bien, Emery sí presta el juramento de «libertad-

[12] Monseñor de Salamon, *Mémoires inédites de l'internonce à Paris pendant la Révolution, 1790-1801*. Prólogo. Introducción. Notas y apuntes justificativos del abate Bridier, París, 1903, 368 p., p. 29.

[13] La mejor biografía es la de J. Leflon, *Monsieur d'Emery - L'Eglise de l'Ancien Régime et la Révolution,* 2.ª edición, París, 1944, 443 p.

igualdad» el 11 de septiembre y aconseja a los demás que sigan su ejemplo.

A ello le han impulsado tres razones. Después de consultar con el ponente del decreto del juramento, el diputado Gensonné, se ha convencido de que la intención del legislador era exclusivamente política y sin ninguna implicación religiosa. Además quiso evitar que los eclesiásticos pensionistas del Estado se vieran privados de su medio de subsistencia. Y, por fin, ha creído sencillamente que, aceptando el juramento, el clero evitaría la persecución. En enero de 1793 escribe al cardenal Maury: «Estoy persuadido de que si todos los católicos se hubieran puesto de acuerdo en prestar el juramento, dado el carácter sensato que demuestra y que aparece como legítimo y normal, la Iglesia de Francia se habría salvado o, por lo menos, hubiera tenido un respiro... Y los motivos de mi convicción radican en que no habría habido pretextos para calumniar a los sacerdotes católicos ni de presentarlos ante el pueblo como enemigos de la patria, como colaboradores del despotismo, como hombres que rechazan toda clase de libertad y de igualdad»[14].

La actitud del abate Emery le valió muy severas críticas. El abate Maury, ahora cardenal y arzobispo de Nicée, le dirige desde el exilio varias cartas que contienen serios reproches. Maury, en efecto, no está de acuerdo con la opinión del abate a propósito del segundo juramento, que califica de «aún más pérfido y más impío que el primero». Afirma: «el primero solamente era herético, mientras que éste consagra la rebelión, desliga de los juramentos más sagrados y anula toda jerarquía religiosa y social...»[15].

El clero se divide, aunque no por igual. Salvo en París y Besançon, en general se niega a prestar el pequeño juramento.

¿Qué se deduce de todo ello? ¿Quién tenía razón? ¿Era dicho juramento un atentado tan vejatorio para la religión?

En primer lugar debemos observar que muchos cristianos

---

[14] Citado por J. Leflon, *op. cit.*, p. 265.
[15] *Id.*, p. 270.

aceptaron la muerte por rehusarlo. Por lo tanto, no era un tema que les resultara indiferente, y sus razones debían de ser poderosas. Entre los mártires del «pequeño juramento» se encuentran las cuarenta y dos religiosas guillotinadas en Orange en 1794 y las dos Hijas de la Caridad, Marie-Anne Vaillot y Odile Baumgarten, fusiladas en Angers aquel mismo año.

Por otra parte, es aventurado afirmar que el pequeño juramento carezca de toda implicación religiosa. Esta «libertad» y esta «igualdad» que juran defender son la libertad y la igualdad de la Declaración de Derechos y, por lo tanto, son las mismas que el papa Pío VI, en su Breve del 10 de marzo de 1791, condenó en nombre de la ley natural y de la religión cristiana, que es el camino para el cumplimiento de dicha ley.

En efecto, según Pío VI:

«... se establece, como un derecho del hombre en la sociedad, esta libertad absoluta que no solamente asegura el derecho a no ser importunado sobre sus opiniones religiosas, sino que concede permiso para pensar, decir, escribir y hasta hacer imprimir impunemente todo lo que en materia religiosa puede idear la imaginación más desordenada, derecho monstruoso que la Asamblea deduce de la libertad y de la igualdad propia de todos los hombres. Pero qué podía haber de más insensato que llegar a establecer entre los hombres esta libertad y esta igualdad desenfrenadas, que llegan a ahogar la razón, el don más valioso que la naturaleza ha concedido al hombre y que le distingue de los animales... ¿Dónde está, pues, la libertad de pensar y de actuar que la Asamblea Nacional concede al hombre social como un derecho inalienable de la naturaleza? ¿No es este derecho quimérico contrario a los del Creador Supremo, a quien debemos la existencia y todo lo que tenemos...?»[16].

Roma no condenó concretamente el juramento de libertad-

---

[16] «Breve a S.E.M. el cardenal de La Rochefoucauld, Monseñor Arzobispo de Aix, y a los otros arzobispos y obispos de la Asamblea Nacional de Francia con motivo de la Constitución Civil del Clero decretada por la Asamblea Nacional». *Brefs et instructions de notre Saint Père le Pape Pio VI depuis 1790 jusqu'au 1796.* Roma, 1798, 2 vol., t. I, pp. 97-98.

igualdad, pero Pío VI aprovecha cualquier motivo para demostrar que es desfavorable a él. El abate Emery se entera. Más tarde, el 21 de abril de 1793, escribirá a su colega de Roma el abate Giraud: «Ya que la mayoría de los obispos y nuestro Santo Padre muestran su disconformidad con el juramento, si hoy tuviera que repetirlo, no lo haría de ningún modo».

¿Se había decidido precipitadamente y sin reflexionar? Por supuesto que no. Sin embargo, para comprender su decisión tenemos que recordar que la tomó un 11 de septiembre, bajo la impresión del sangriento drama que acababa de desarrollarse en París, y de las matanzas de septiembre, que recordaremos a continuación.

Las matanzas de septiembre

En los días inmediatamente posteriores al 10 de agosto las prisiones de París se llenan de aristócratas y de sacerdotes no conformistas. Las secciones se dedican a la caza de los «clericales». Sólo en el barrio de Luxemburgo detienen a cincuenta refractarios y los encierran en el antiguo convento de los carmelitas. El 15 de agosto se reúnen con ellos los sacerdotes y los seminaristas de la comunidad de Saint-Sulpice de Issy. Otros quedan recluidos en la antigua abadía benedictina de Saint-Germain-des-Prés y en el seminario de Saint-Firmin. Allí serán asesinados al cabo de un mes.

Los muertos de septiembre no son las primeras víctimas de la Revolución. Recordemos la matanza de los defensores de la Bastilla, los asesinatos que siguieron en el campo al Gran Terror y los de los enfrentamientos de las Tullerías el 10 de agosto. Los sacerdotes asesinados en las cárceles en septiembre no son los primeros. Durante los meses de junio, julio y agosto de 1792 en muchos lugares las hordas enfebrecidas los lapidan, los ahorcan y los ahogan. Al abate Raynard, vicario general de Senez, lo detienen en Entrevaux cuando, con el pasaporte en regla, se dirige hacia la frontera del condado de

Niza. Los soldados del batallón de Bouches-du-Rhône lo arrojan al río Var con su cabalgadura[17]. Esto sucede el 6 de junio. A cuatro sacerdotes no juramentados, presos en el castillo de Manosque, los sacan de sus celdas a las once de la noche del 9 de agosto y los arrastran hasta un campo, donde los ahorcan[18]. Al abate Chabrol lo matan en Limoges el 14 de julio y ese mismo día a nueve sacerdotes en Vans, en Ardèche. El 20 de julio al vicario general Langoiran y al sacerdote Dupuis en Burdeos, al párroco Chaudet en París y a varios más[19]. El holocausto de los sacerdotes no conformistas comenzó con anterioridad al mes de septiembre.

De todos modos, las masacres de septiembre son el inicio de los primeros asesinatos colectivos y organizados. Es el comienzo del llamado Primer Terror. ¿Será necesario recordar que no se había visto nada igual en París desde hacía dos siglos, para ser exactos, desde la noche de San Bartolomé?

Las masacres comenzaron el 2 de septiembre y se interrumpieron el 7. Las víctimas (algo más de un millar) fueron los detenidos de las distintas cárceles de París[20].

A partir del 10 de agosto las prisiones se llenaron de aristócratas, de sacerdotes, de suizos que habían defendido las Tullerías. Al mismo tiempo los aliados invaden el territorio. Longwy se rinde a finales de agosto. El domingo 2 de septiembre se extiende la noticia del sitio de Verdún. La angustia de los «patriotas» crece por momentos. El rumor que corre por París sobre una conspiración de las cárceles en complicidad con los pensionistas y los aliados encuentra un amplio crédito en las enfebrecidas asambleas de las secciones de la ciudad.

---

17 *Les confesseurs de la foi dans l'Eglise gallicane à la fin du dixhuitième siècle; ouvrage rédigé sur des mémoires autentiques,* por el abate Carron, t. I, París, 1820, p. 1-24.

18 *Id.*, pp. 25-34.

19 Sciout, *Histoire de la Constitution..., op. cit.*, p. 279.

20 Las tres obras más acreditadas sobre el tema son: Pierre Caron, *Les massacres de septembre,* París, 1935, 558 p.; Gerard Walter, *Les massacres de septembre, étude critique,* París, 1932, 170 p.; y Frederic Bluche, *Septembre 1792. Logiques d'un massacre,* prólogo de J. Tulard, 1986, 268 p.

De ello a decidir la masacre de los prisioneros no hay más que un paso.

Y se dio rápidamente. El domingo 2 de septiembre se celebraba el día nacional. Se habían montado mesas en todo París donde los voluntarios defensores de la Patria acudían a enrolarse. Aquella mañana estaban convocadas todas las asambleas de sección. Justamente entonces fue cuando se encendieron las pasiones y se decidió eliminar a los presos.

Conocemos con particular exactitud lo ocurrido en la sección Poissonnière y en la de Luxemburgo.

La sección Poissonière aprueba el siguiente decreto: «Todos los conspiradores contra el Estado que se encuentran actualmente encerrados en las prisiones de Orléans y de París serán ejecutados antes de la partida de los ciudadanos que acuden a defender las fronteras. Los curas refractarios, las mujeres y los hijos de los emigrados pasados por las armas serán situados en primera línea del frente para que sus cuerpos sirvan de muralla a los buenos ciudadanos que van a exterminar la tiranía y la esclavitud»[21].

La sección de Luxemburgo tiene su sede en la iglesia de Saint-Sulpice, donde hay una oficina de enrolamiento instalada en una capilla. Allí el vinatero Louis Prière declara que no quiere abandonar París «mientras no hayan eliminado a los individuos encerrados en prisión y, sobre todo, a los detenidos en el antiguo convento del Carmelo». A raíz de esto, la sección se dispone a purgar las cárceles.

Las demás secciones adoptan la misma decisión. El Consejo General de la Comuna, al que se le consulta, la aprueba. No se pregunta a la Asamblea Legislativa. Las otras autoridades se inhiben. Es conocida la frase de Danton: *«Je m'en f...* de los presos. Que hagan lo que quieran». ¿Hubo premeditación? Es imposible afirmarlo, por falta de pruebas. Maton de la Varenne habla de un misterioso conciliábulo que tuvo lugar

[21] Citado por Walter, p. 54. Hay que resaltar que cuando se votó esta moción las masacres ya habían empezado (Bluche, *op. cit.*, p. 53).

el 30 de agosto en el Arzobispado. Allí debió de presentar Marat sus sanguinarias propuestas.

La primera matanza se produjo después del mediodía. Una veintena de presos mueren asesinados en el momento en que bajan del carruaje que los traslada desde el Ayuntamiento a la abadía de St-Germain-des-Prés, excepto el abate Sicard, profesor de sordomudos. A continuación, entre las cuatro y las seis, tiene lugar la masacre del antiguo convento de los carmelitas, y por la noche y hasta la mañana del día 4, las de la abadía y las cárceles de la Force, el Châtelet y la Conciergerie. Las de Saint-Firmin se produjeron el día 3 y, por fin, las de Bicêtre y la Salpetrière.

¿Cuántas víctimas? Alrededor de 1.300. Podemos comprobar con asombro que los dos tercios de ellas son «de derecho común» y no «políticas»[22].

Se respetaron ciertas formas judiciales. Los testimonios de los que lograron escapar y de los que fueron absueltos coinciden en que en todas las prisiones se formó un tribunal y hubo un breve interrogatorio. Un miembro del Consejo General de la Comuna se presenta en la abadía a las cinco de la tarde. A su llegada ya han muerto asesinados cincuenta presos. El mensajero de la Comuna, llamado Maillard, propone entonces la constitución de un tribunal popular para matar más legalmente. Se constituye inmediatamente y se instala en una sala del palacio abacial. Le llevan el registro de prisioneros. Los van llamando uno tras otro y comprueban su identidad. Les hacen una o dos preguntas. De vez en cuando se produce una breve deliberación. Madame de Tourzel —que consiguió escapar— relata en sus *Memorias:* «Me interrogaron durante diez minutos». Para condenar a muerte, el presidente dice: «A la Force»; y el del tribunal con sede en la Force dice: «A la Abadía». Inmediatamente arrastran al reo al exterior, donde primero lo golpean y luego lo decapitan. Estas comisiones

[22] Caron nos proporciona las siguientes cifras: Asesinados: de 1.090 a 1.395; no políticos: de 737 a 1.003; seglares políticos: de 49 a 87; sacerdotes: 223; suizos y guardias: 81 u 82.

populares son bastante numerosas. En la Abadía se sientan doce jueces, diez en la Force y doce en Bicêtre.

Según todos los testimonios, los asesinos son individuos robustos y sólidos de treinta o cuarenta años. Son pequeños empresarios y obreros. También los hay federados de los que participaron en el asalto a las Tullerías el 10 de agosto.

El salvajismo de los asesinos no tiene límites. Después de las masacres circulan por París los relatos más espantosos. Al señor de Montmonin lo empalaron vivo y, aún con vida, lo trasladaron triunfalmente a la Asamblea. Al oficial suizo Reding lo arrastraron hasta el lugar de su ejecución, pero de camino le cortaron la cabeza. A Thierry, primer ayuda de cámara del rey, le quemaron la cara con antorchas. El historiador Pierre Caron, autor de una obra crítica sobre las matanzas, sospecha de la veracidad de estos relatos que, según él, no se basan en pruebas definitivas.

Existen dos episodios indiscutibles: la decapitación de Madame de Lamballe con la exhibición de su cabeza por las calles «según la costumbre de la época» (P. Caron)[23] y el «más penoso de todos» (P. Caron)[24], la matanza de los treinta y tres niños del correccional de Bicêtre, el más joven de los cuales tenía doce años y el mayor diecisiete.

La mayor masacre de curas refractarios tuvo lugar en la prisión del convento de los carmelitas. Se desarrolló en dos fases. En la primera los seccionistas del Luxemburgo invaden los jardines de la prisión por donde se están paseando los sacerdotes. Buscan a Du Lan, arzobispo de Arlés, su bestia negra. Éste se presenta ante ellos confesando su identidad. Entonces el presidente de la sección encarga al comisario Violette que prepare la ejecución. Reúnen a los sacerdotes en el coro. Los jueces se instalan tras una mesa en el pasillo que conduce al jardín desde la sacristía. Los sacerdotes desfilan uno tras otro. «¿Cuál es tu nombre? ¿Has jurado?». Ésas son las dos únicas preguntas. Los que se niegan a jurar, todos

[23] P. 65.
[24] P. 58.

excepto nueve, son asesinados según salen por la puertecilla que da al jardín.

Otros sacerdotes mueren en la Abadía y en Saint-Firmin. El internuncio Salamon nos relata en sus *Memorias* la matanza de la Abadía y cómo logró escapar con vida. El 1 de septiembre lo trasladaron con un grupo reducido de sacerdotes desde el Ayuntamiento a la abadía. Los encerraron aparte en un lugar aislado. A las cinco de la tarde del día 2, su guardián les comunica que acaban de asesinar a los curas de los carmelitas. Oyen a las masas acercarse a la prisión. A las once de la noche los descubren y los llevan ante el tribunal improvisado de Maillard.

«Por fin llegamos al edificio de los monjes, a una sala de la planta baja que se comunicaba con el jardín por una puerta de vidriera de dos hojas. En el centro habían instalado una mesa grande cubierta con un tapete verde, algunas hojas de papel y un tintero lleno de plumas. Alrededor de la mesa varios hombres discutían con tal violencia que no se fijaron en mí. El de en medio iba vestido de negro y llevaba una peluca empolvada; parecía el presidente».

Comienza el interrogatorio.

«Entonces el presidente, volviéndose hacia su derecha, se dirigió al que estaba más cerca de la puerta y que encabezaba la fila. Era el párroco de Saint-Jean-en-Grève... Fue un interrogatorio breve, como todos los que se sucedieron a continuación. "¿Has jurado?", le preguntó. El párroco respondió, con el aplomo de la conciencia tranquila: "No, no he jurado". En aquel momento un mandoble dirigido contra su cabeza, que afortunadamente pudo evitar, le arrancó la peluca dejando ver una cabeza completamente calva que habían respetado los años y que iba a caer bajo el acero de los asesinos. Empezaron a golpearle en la cabeza y en el cuerpo; en seguida cayó al suelo. Entonces le cogieron por los pies y lo arrastraron fuera; unos instantes después volvieron gritando: "¡Viva la Nación!"».

A continuación matan al abate de Bouret, primer vicario de Reims; al abate Gervais, secretario del Arzobispado de

París; al primer vicario de Estrasburgo; a dos religiosas franciscanas y a algunos laicos, entre ellos al presidente del Consejo Superior de Córcega. Salamon se encuentra al final. Llega su turno. Antes de que le planteen la pregunta, interpela al presidente y pide la palabra.

«—¿Quién eres tú? —pregunta Maillard.

—Yo era letrado en el Parlamento de París y soy hombre de leyes».

Como no llevaba sotana (dejó de usarla después del 10 de agosto), le creen. El presidente retrasa la sentencia hasta obtener información. *Está salvado*[25].

El principal interés de este relato radica en que muestra claramente que los sacerdotes morían por negarse a prestar el juramento. También demuestra que se refieren al juramento de 1791 y no al de libertad-igualdad. El episodio siguiente, extraído del mismo texto, lo confirma con toda evidencia:

«Entonces se dirigieron al hermano del abate Simon, el viejo canónigo de Saint Quintin, asesinado anteriormente.

Le preguntan si ha jurado. Responde afirmativamente y saca un papel del bolsillo como prueba: era el juramento de Libertad-Igualdad. Se había apresurado a jurarlo en cuanto se publicó el decreto...».

Uno de los asesinos grita:

«Ese juramento no vale: *nosotros pedimos el de los curas»*[26].

Es decir, el juramento cívico de 1790, porque el de libertad-igualdad no es exclusivo de los sacerdotes. Un decreto de la Comuna del 18 de agosto lo ha impuesto para todos los ciudadanos.

Por fin el abate Salamon se salva porque varios de los presentes exclaman: «¡Ese juramento es válido!». La cuestión está muy clara. El juramento exigido es el de 1790, pero el certificado del juramento de libertad-igualdad le ha salvado la vida. El juramento libertad-igualdad no tiene nada que ver

---

[25] Monseñor de Salamon, *op. cit.*, p. 76 y sig.
[26] Monseñor de Salamon, *op. cit.*, p. 92.

con las matanzas, pero uno se pregunta si los sacerdotes habrían obtenido la compasión de las turbas declarando haberlo prestado.

En cuanto se difunden los sucesos de París, los «patriotas» de varias ciudades se precipitan a imitar a sus colegas de la capital. Meaux, Reims, Charleville, Caen y Lyon son el escenario de atentados contra los prisioneros. En Meaux una escuadra de policía enviada por la Comuna fuerza las puertas de la prisión con ayuda de los jacobinos de la ciudad y degüella a siete sacerdotes, además de a otros seis prisioneros por delitos comunes. En Reims queman vivos a dos curas. Siete oficiales detenidos en la prisión de Pierre Encise de Lyon son asesinados ferozmente por una banda de salteadores al mando de un agitador parisiense llamado Saint-Charles. Y los mismos criminales degüellan a continuación a un sacerdote en la prisión de Saint-Joseph.

El estado civil y el divorcio

El último decreto aprobado por la Legislativa anuncia ya la descristianización. Es un decreto del 20 de septiembre instituyendo el divorcio y sustituyendo el estado civil en los registros de catolicidad. Estas dos medidas pasan inadvertidas a causa del canon de Valmy. Y, sin embargo, tienen una importancia extraordinaria.

La ley distingue tres clases de motivos de divorcio. El primero contiene siete causas bien determinadas: la locura, la condena a penas corporales o judiciales, los crímenes, las sevicias o injurias graves, el desorden notorio de las costumbres, el abandono del domicilio por uno de los dos cónyuges, la ausencia y la emigración. El segundo caso es el del divorcio por consentimiento mutuo; y el tercero, el divorcio por incompatibilidad de caracteres. El procedimiento es más largo en el segundo y en el tercer caso, pero de todos modos su duración no puede prolongarse más de un año.

«El divorcio», escribe un historiador de la Revolución, «no

fue instituido por la Legislativa como un arma contra el catolicismo, sino como un medio de mejorar la moral de la sociedad haciendo desaparecer los escándalos que se producen como consecuencia de la separación de los cuerpos»[27]. Tal opinión nos parece poco fundamentada. La separación de cuerpos era un hecho relativamente escaso durante el Antiguo Régimen. Por ejemplo, durante todo el siglo XVIII en la diócesis de Cambray no se produjeron más que 593 entre una población de 400.000 habitantes[28]. Añadiremos que, si esto produce escándalo, no se comprende que en el caso del divorcio el escándalo sea menor.

Los moderados de la Asamblea solicitaron la transferencia de los estados civiles a los ayuntamientos, pero también lo hicieron los católicos que no querían ponerse en contacto con el clero constitucional. En cierto sentido era una medida necesaria para poner fin al caos del estado civil, ya que los seguidores de los sacerdotes refractarios se abstenían de registrar sus partidas, puesto que los registros estaban en manos de los juramentados. Desde esta perspectiva el decreto del 20 de septiembre puede aparecer como una medida favorable a los no conformistas y a los sacerdotes refractarios y como una medida vejatoria para el clero constitucional, privado de su monopolio.

¿Es el comienzo de la ruptura con la nueva Iglesia? Por supuesto que no. La Legislativa intenta únicamente imponer una nueva carga al clero constitucional, someterle aún más al Estado despojándole de toda autonomía y hasta del derecho de levantar actas de sus propios actos[29].

En efecto, el decreto indica claramente que «únicamente los ayuntamientos se harán cargo de las partidas de nacimiento, bodas, fallecimientos y de conservar los registros» y que «queda prohibido a todo el mundo inmiscuirse en el mantenimiento de estos registros y en la recepción de las partidas». Al principio los obispos constitucionales fingieron no entenderlo y algunos de ellos ordenaron a sus sacerdotes que continuaran conservando sus registros de catolicidad. Sin embargo, una instrucción del Consejo ejecutivo provisional fechada el 22 de enero de 1793 viene a poner brutalmente las cosas en su sitio. «Los curas ya no tienen derecho a levantar actas de las ceremonias de bautismo y de boda, así como de la penitencia u otros sacramentos».

Aquí se demuestra el indudable carácter anticatólico de esta legislación, porque la recepción de ciertos sacramentos debe ser constatada necesariamente. Lo exige el derecho canónico y la misma disciplina de estos sacramentos. Por ejemplo, no se puede contraer un nuevo matrimonio si no es demostrando que se está libre del primer vínculo.

Por otra parte, la instrucción del 22 de enero va aún más lejos. Prohíbe además «exigir antes de la bendición nupcial unas condiciones que no pide la ley del 20 de septiembre». Es decir, el sacerdote ya no puede preguntar a los contrayentes si están bautizados o si se han confesado. Con lo que se verá obligado a bendecir matrimonios de divorciados y de sacerdotes si unos y otros lo solicitan. La Iglesia se convierte en una simple máquina de bendiciones. «Uno es libre», observa acertadamente Ludovic Sciout, «de no casarse delante de un cura, pero el cura no es libre para no casar, aun en el caso de que su religión se lo prohíba formalmente»[30]. El 21 de octubre de 1792 el párroco Bruslon, de la Faye-en-Vineuse (Indre-et-Loire), se casa con Marie-Anne Jacquet en Langeais. Solicita del cura de Langeais que les dé su bendición. El cura se niega. Bruslon lo denuncia ante los tribunales de Langeais, que le

[27] J. Godechot, *Les institutions de la Révolution et de l'Empire, op. cit.*, p. 214.

[28] A. Lottin, *La desunion du couple sous l'Ancien Régime - L'exemple du Nord*, Lille, 1975.

[29] Tesis mantenida por A. Mathiez, *Les conséquences religieuses de la journée du 10 août 1792 - La déportation des prêtres et la secularisation de l'état civil*, París, 1911, 52 p.

[30] *Histoire de la Constitution Civile... - L'Eglise sous la Terreur et le Directoire, op. cit.*, p. 314.

dan la razón el 11 de septiembre y obligan al sacerdote a bendecir la unión.

* * *

LA PERSECUCIÓN DEL AÑO I
(septiembre 1792 - septiembre 1793)

La abolición del sacerdocio

Es el año de la abolición del sacerdocio. El decreto del 26 de agosto de 1792 había dado un plazo de quince días para que los sacerdotes no juramentados abandonaran el país. Transcurrido dicho plazo serían deportados a la Guyana. Esta legislación se agrava con los decretos del 18 de marzo y 23 de abril de 1793. Los sacerdotes que han rehusado el juramento cívico de 1790 son castigados con la pena de muerte si evitan la deportación o si se quedan en Francia. Los que no hubieran estado obligados a ese juramento sí lo estaban a prestar el de libertad-igualdad bajo pena de destierro, aunque el hecho de hacerlo no les sirve de garantía; si se reúnen seis ciudadanos del mismo cantón y le acusan de falta de civismo también puede ser deportado a las colonias. Como escribe Pierre de la Gorce, «nunca, desde Diocleciano, se había dictado un edicto más terrible en contra de la religión de Cristo»[31]. El Terror empezó con la persecución de los sacerdotes.

Los administradores de los distritos son los encargados de proporcionar a los sacerdotes los pasaportes para salir de Francia y quienes dictan también las órdenes de deportación. El abandono del territorio no es una decisión de la justicia, sino una simple medida administrativa. Tenemos en los archivos las copias de los decretos de deportación y las de los pasaportes que se entregaban a los desterrados. El distrito de

[31] P. de la Gorce, t. II, p. 325.

Issère expide nueve pasaportes (para diez refractarios), el de Châtillon en el Indre, siete (para doce)[32]. También tenemos las denuncias. Nos consta, por ejemplo, que el antiguo dominico P. Simon Pelleteret, condenado a la Guyana por el distrito del Lure en Haute-Saône, había sido denunciado el 20 de mayo de 1793 por siete conciudadanos cuyos nombres también conocemos[33].

Durante los 15 días siguientes al decreto del 26 de agosto los sacerdotes reciben sus pasaportes y solos o en grupo se dirigen a la frontera de su elección. No llegan hasta ella sin incidentes. Como en los pasaportes consta su calidad de sacerdotes no cívicos, las autoridades locales los retienen y los maltratan frecuentemente, demostrando así su malquerencia. Los puertos de la Mancha son teatro de escenas de una violencia extremada: los «patriotas» se oponen a que los sacerdotes embarquen. En Port-en-Bessin, 90 de ellos esperan el momento de subir a bordo. El cura juramentado del lugar les prohíbe salir. Se ven rodeados por una turba amenazadora. Tienen que comprar el pasaje y dejar todo su dinero. Apenas llegan a alta mar, una fragata francesa los alcanza. Los detienen y los llevan presos a Saint-Brieuc. Es un terrorismo absurdo: por un lado los obligan a marchar; pero, cuando lo hacen, los detienen y los meten en la cárcel.

Pasado el plazo de 15 días, todo el peso de la ley cae sobre el sacerdote refractario descubierto y es realmente deportado, es decir, entregado a la policía, que le conduce a un puerto de embarque con destino desconocido para él. Por otra parte, desde finales de agosto ciertos departamentos llevaron a cabo deportaciones colectivas autoritarias. El 30 de agosto llegaron a Nantes 256 sacerdotes procedentes de Angers para embarcar hacia España.

El decreto del 26 de agosto daba atribuciones a los jefes de los departamentos para internar a los refractarios de más de

[32] A. Mathiez, *Les conséquences religieuses...*, *op. cit.*, p. 6.

[33] Jean Girardot, *Le département de la Haute-Saône pendant la Révolution,* Vesoul, 1973, 3 vol., t. 2, p. 239.

60 años o enfermos. Cientos de ancianos sacerdotes se amontonan en lugares elegidos al azar y transformados en cárceles. En Nantes los encierran en primer lugar en los carmelitas, después en la galera *Thérèse,* luego en la *Petits Capucins* y por fin en un navío anclado en el Loire, la galera *La Gloire*. Desde ahí, obedeciendo las órdenes de Carrier, los arrojan al río, para que se ahoguen, el día 16 de noviembre de 1793.

Volvamos a los desterrados y deportados. ¿Cuántos salieron de Francia en total? Según los cálculos más rigurosos, aproximadamente unos 40.000, es decir, la tercera parte del clero francés. Es un hecho sin precedentes en la historia de Francia y hasta en la historia europea. Es cierto que el edicto de Fontainebleau, revocando el de Nantes, había expulsado a los ministros protestantes, pero estos representaban únicamente algunos centenares de personas.

Casi todos los países europeos acogieron a los sacerdotes franceses[34]. Los encabeza Inglaterra, que recibió a 10.000. Después España y Suiza, con unos 6.000 en cada país, y luego los Estados de la Iglesia, unos 3.000. En Alemania sólo los acogieron en Westfalia y las ciudades de Constanza y Munster. El Emperador les prohibió la entrada en el país, Baviera limitó el número de refugiados a 1.000 y en Prusia entraban de uno en uno y entre grandes reticencias.

Sin embargo, es una población transeúnte. Muchos, al no encontrar un refugio favorable, no consiguen fijar su residencia. El premonstratense Le Sage recorre Europa entera, desde la isla de Jersey a Inglaterra, de Inglaterra a los Países Bajos, de los Países Bajos de Alemania, de aquí a Polonia y, por fin, de Polonia a Suiza. Durante cinco años vive sucesivamente en 28 monasterios de su orden. La invasión de los Países Bajos, Suiza y el Norte de Italia por los ejércitos de la República

[34] Sobre el tema de la deportación eclesiástica ver abate Sicard, «Sur les chemins de l'exil. Les évêques et les prêtres français pendant l'emigration», *Le Correspondant,* 10 de marzo de 1899, pp. 907-935, 307-357 y 668-715. A. C. Sabatie, *La deportation révolutionnaire du clergé français,* París, 2 vol., 1916, y René Picheloup, *Les ecclésiastiques français émigrés ou déportés dans l'Etat pontifical, 1792-1800,* Toulouse, 1972, 289 p.

obliga a los sacerdotes instalados en esos países a buscar nuevos refugios.

Los exiliados alcanzan situaciones lamentables, desprovistos de todo, vestidos con harapos. Hay que alimentarlos, alojarlos, vestirlos. Al papa Pío VI le llega al alma la responsabilidad hacia todos los sacerdotes deportados, no sólo hacia los que se han refugiado en sus Estados. Escribe a todos los obispos incitándoles a prepararles una calurosa acogida y expresa su gratitud a los gobiernos que han dado pruebas de generosidad.

Indiscutiblemente el país más generoso es Inglaterra. El diputado y gran escritor político Edmund Burke (autor de las *Reflexiones sobre la Revolución francesa)* moviliza a la opinión pública en favor de las víctimas de la persecución. Burke, por su parte, es anglicano, aunque varios miembros de su familia son católicos, y ferviente partidario de la tolerancia. «Venid», dice a los sacerdotes franceses, «venid a ser testigos de nuestra tolerancia; venid, pontífices y pastores despojados, expulsados y proscritos, venid con nosotros... Venid también vosotras, hijas de Saint-Vincent-de-Paul, ángeles de caridad cristiana...». El clero anglicano se llena de compasión y organiza peticiones y suscripciones en favor de los sacerdotes franceses. Además de los Estados de la Iglesia, Inglaterra es el único país que les concede una subvención gubernamental. El rey les cede su castillo de Winchester. A finales de 1793 están alojados allí 675 sacerdotes.

En otros países las subvenciones provienen de la caridad de los obispos y de los fieles. Es de subrayar la generosidad del cardenal Mattei, que en su ciudad episcopal de Ferrara aloja y alimenta a sus expensas a 1.300 sacerdotes. Por ejemplo, el de Heremence cede a un sacerdote francés la mitad de su presbiterio, es decir, «una gran sartén, un aseo y una cocina, y en invierno puedo compartir con él la estufa pequeña y la cocina, que uso para cubrir mis necesidades»[35]. En 1795 los

[35] Citado por Michèle Dupont, *Les ecclésiastiques français et savoyards refugiés en Valais pendant la Révolution 1792-1798,* Memoria de tesis, Angers, 1984, p. 105.

obispos de Saint-Malo y de Nîmes (que son los dos hermanos Cortois de Balore) organizan en Constanza una colecta que se extiende desde Alemania hasta Rusia en favor de los curas franceses refugiados. Con el producto de esta recaudación cada uno de ellos recibe nueve libras al mes para pagar su alojamiento y diez *sous* diarios para alimentarse. La ropa no se ha previsto[36].

A pesar de todos los esfuerzos, los sacerdotes viven en medio de una pobreza cercana a la indigencia. Muchos trabajan para vivir. Algunos, como el abate Baston, hacen labores de punto para vender, y otros dan lecciones particulares. A medida que se prolonga el exilio los ahorros disminuyen y las vestiduras se deterioran. ¡Y eso sin contar los zapatos! El 16 de marzo de 1794 el abate Mecousse, alojado en Geronde, en el Valais, suplica al obispo de Sion que le envíe una limosna para que pueda vestirse y sobre todo calzarse decentemente. «Solamente tengo un par de zapatos desde el mes de septiembre», le escribe, «y ya no dan más de sí»[37].

Inglaterra fue la nación más generosa. Los sacerdotes disfrutan de libertad de circulación. Tienen permiso para ejercer sus ministerios, aunque no para hacer proselitismo. En 1800 ya hay ocho capillas católicas francesas en Londres. La de la Anunciación, cuya dedicación data de 1799, es el auténtico centro espiritual de la emigración en la capital inglesa[37bis].

Sin embargo, en España y en Italia la libertad de los refugiados está restringida. En España el ministro principal, Aranda, es un amigo de las Luces. Fue el que inició la persecución y la expulsión de los jesuitas. El decreto real de 2 de noviembre de 1792 fue obra suya. Según los términos de esta ley, los curas franceses deben jurar sumisión al rey y a las leyes del reino. Se les excluye de las ciudades donde reside la Corte y

[36] *De la Bretagne a la Silésie - Mémoires de Hervé-Julien Le Sage (1701-1800)*, presentadas por Xavier Lavagne d'Ortigue, París, 1983, p. 307.

[37] Citado por Michèle Dupont, tesis citada, p. 145.

[37 bis] Dominique Aidan Bellenger, Monk of Downside, *The french exiled clergy in the British Isles after 1789. An historical Introduction and Working List,* Downside Abbey, Bath, England, 1986, 301 p.

no tienen derecho a establecerse a menos de veinte leguas de las fronteras. Tienen prohibidas las funciones parroquiales y todos, tanto los seculares como los regulares, tienen que vivir en comunidad en los monasterios donde les hagan el favor de recibirlos. En los Estados de la Iglesia la instrucción del 26 de enero de 1793 definía un régimen de residencia vigilada. Los sacerdotes repartidos por las diócesis no pueden salir sin autorización. Excepto algunos prelados y unos cuantos privilegiados, tienen prohibida la estancia en Roma. Y, como sucedía en España, no pueden predicar y confesar. A veces su correspondencia está intervenida. Y, por fin, todos tienen que firmar una profesión de fe católica y adherirse al formulario de Alejandro VII contra el jansenismo.

Y llegamos aquí al punto donde se sitúa una de las razones de la desconfianza hacia el clero francés. Es sorprendente ver cómo en Inglaterra la acogida de los refugiados es mejor que la de algunos países católicos. Y es que en Inglaterra, cuna de la reforma y del cisma anglicano, tierra de elección del deísmo y de la religión natural, no existen razones para desconfiar de las tendencias filosóficas, galicanas o jansenistas que, con razón o sin ella, se atribuyen al clero francés. Y, por el contrario, resulta bastante comprensible que los sacerdotes italianos y los españoles se pongan en guardia y se inquieten ante la aparición de tales sacerdotes, cuya doctrina les resulta, justa o injustamente, sospechosa.

Tras sufrir las penas de la persecución y del exilio, todavía tienen los sacerdotes franceses que afrontar en distintos lugares esas injuriosas sospechas. El clero de Zaragoza les reprocha haber huido por temor, y lo mismo hace el obispo de Gerona al recibir a los párrocos de Montpellier. En Italia Alexandre Burle, un juramentado exiliado por incivismo, fue denunciado a Roma por haber hecho comentarios favorables a la Constitución. Desde entonces vigilaron su correspondencia.

Hay que hacer constar también la insolidaridad de varios monasterios alemanes de benedictinos, cistercienses o premonstratenses, obligados a recibir a los religiosos franceses

pertenecientes a sus mismas órdenes o a sacerdotes seculares. El abate Pétel, de la diócesis de Évreux, fue muy mal recibido en Fulda. El monasterio de premonstratenses de Roth, en Sonabie, acogió a varios religiosos franceses de la orden, pero el capítulo decidió desde el momento de su llegada relegarles al último lugar de la iglesia y del refectorio, donde se les serviría al final sin tener en cuenta la categoría de sus votos[38].

Muchos de los sacerdotes exiliados sufren una tremenda nostalgia y las noticias que reciben de Francia aumentan su amargura. El abate Berlioz, refugiado en Suiza, nos dice en sus *Memorias:* «Tenemos el corazón transido de dolor al pensar en los sufrimientos de nuestros conciudadanos»[39].

A todo ello se añaden las incomodidades y la dificultad de la adaptación a un país extranjero. Las comidas resultan difíciles de soportar. El abate de la Roche Negly, refugiado en Valais, escribe a propósito del abate Terrasse, su compañero de infortunio: «El estómago no le resiste la falta del vino, sobre todo al verse obligado a consumir alimentos salados. Me temo que su salud esté seriamente dañada»[40].

Algunos sacerdotes exiliados, olvidando sus propios padecimientos, escriben a sus feligreses para reconfortarlos: «Cuanto más lejos estoy de vosotros», les dice Jean-Noël Coste, párroco de Hautefage, «más sensibles y más vivos se vuelven el cariño y la ternura que ha sentido siempre hacia vosotros... No os dejéis vencer por el desaliento ante las dificultades que os impiden cumplir como quisierais vuestros deberes religiosos exteriores. Dios no os pide más de lo que podéis hacer...»[40bis].

Cuando les permiten ejercerlos, el cumplimiento de sus deberes pastorales les sirven de consuelo. El exilio es también una ocasión propicia para muchos de leer, estudiar, escribir...

[38] *De la Bretagne à la Silésie, op. cit.*, p. 247.
[39] Michèle Dupont, *op. cit.*, p. 182.
[40] Michèle Dupont, *op. cit.*, p. 182.
[40 bis] Citado por J. Vinatier, *Curés de campagne du Bas-Limousin - Jean Noël Coste, curé de Hautefage et administrateur du diocèse de Tulle pendant la Révolution,* «Eglise de Tulle», mayo de 1987, pp. 221-224.

En Ferrara, y contando con la autorización del obispo, un grupo organiza conferencias similares a las que se celebraban en su diócesis antes de la Revolución. También escriben mucho, tratados de moral, consideraciones políticas (por ejemplo, el abate Collet, refugiado en Italia, publica una obra sobre «las causas de la Revolución francesa») y, sobre todo, —porque el francés es un poeta nato— poesía. No es de gran calidad —demasiadas quejas y demasiadas lágrimas—, pero se advierte en ella una gran nobleza de sentimientos. Reproducimos a continuación un resumen de la «Oda al asesinato de Luis XVI», que uno de estos poetas refugiados en Roma envía a las tías del rey:

«Y vosotras, Augustas Princesas, / detened el torrente de lágrimas. / Que las proezas divinas / devuelven la paz a vuestros corazones. / El monarca no ha muerto; / respira, es dichoso; / y a pesar de la perversa Parca / Luis reina desde el Cielo»[41].

El premonstratense Le Sage, del que ya hemos hablado, prefiere el género elegíaco. Está refugiado en Silesia, amenazado de expulsión del país por el gobierno prusiano; medita sobre los salmos, en particular sobre el salmo 136 («Super flumina Babylonis»); una lamentación sobre los sufrimientos del exilio que, según él, «es una situación extraordinariamente parecida a la suya». Escribe, pues, lo siguiente:

«Cuando a los lejanos climas del salvaje Zermatt / me destierra un cruel destino / el de Israel trasladado a las riberas del Éufrates / desde las dulces orillas del Jordán / siento un profundo dolor. / Los más dulces recuerdos de los lugares que he perdido / llenan mi mundo de amargura / y mis días rebosan de lágrimas y de suspiros»[42].

Consta de seis estrofas de esta índole.

[41] Citado por Picheloup, *op. cit.*, p. 108.
«Et vous, Augustes Princesses, / Cessez ce torrent de pleurs. / Que les divines prouesses, / Rendent le calme à vos coeurs. / Il n'est point mort ce monarque. / Il respir, il est hereux; / Et malgré l'indigne Parque / Louis règne dans les Cieux».
[42] Citado en *De la Bretagne à la Silésie,* p. 391.

No se puede juzgar el espíritu de los emigrantes eclesiásticos por estos versos de mediocre factura. La mayoría de los sacerdotes deportados eran hombres cultos. Cuando se produjo la Revolución ya estaba en declive la influencia francesa en Europa. Posiblemente ellos contribuyeron a restablecerla en los lugares por donde pasaban. La mayoría eran sacerdotes dignos y piadosos. Se ha escrito que difundieron por toda Europa un «perfume de edificación». El ejemplo de su vida virtuosa y ordenada terminó por disipar las últimas prevenciones contra el «papismo», dando lugar de este modo a la emancipación de los católicos de 1829.

También en Estados Unidos los sacerdotes expatriados favorecieron la causa de la Iglesia católica. En 1791 el abate Emery envió al obispo católico de Baltimore cuatro misioneros de Saint-Sulpice para que se ocuparan del seminario. Esta institución desempeñó un papel esencial: la formación de los primeros obispos y de los primeros sacerdotes de la Iglesia católica de los Estados Unidos. El abate Emery y sus sulpicianos pueden ser considerados como los fundadores de la nueva cristiandad americana[42bis].

Las desilusiones de la nueva Iglesia

Mientras el clero refractario sufre las penas del exilio y la reclusión, el clero constitucional conoce sus primeras desilusiones.

Los sacerdotes juramentados hacen suya la causa de la Revolución. Se han comprometido con el nuevo poder nacido de ella y este nuevo poder hace todo lo posible para ratificar el compromiso. Los obispos, aquellos que fueron recibidos en

«Lorsqu'aux lointains climats du sauvage Sarmate / M'exile un rigoureux destin, / D'Israël transplanté sur les bords de l'Euphrate / des doux rivages du Jourdain / je ressens la douleur profonde; / Des lieux que j'ai perdus les trop chers souvenirs / me rendent tout amer au monde / et remplissent mes jours de pleurs et de soupirs».

[42 bis] J. Leflon, *El señor de Emery, op. cit.*, p. 162.

medio de la pompa oficial, son miembros de los directorios de los departamentos; o bien los presiden ellos mismos o sus vicarios presiden también las sociedades populares locales. Bendicen los árboles de la Libertad, participan en las ceremonias patrióticas. La nueva Iglesia es un bien de Estado.

Pero de un Estado sin religión, donde el clero no es un representante de la Divinidad, sino un simple instrumento para conseguir sus fines. Por esta razón el poder revolucionario disfruta sometiendo a sus caprichos a los sacerdotes juramentados, complaciéndose con su docilidad y su humillación. El 19 de julio de 1792 pone a la venta los palacios episcopales. A partir del 10 de agosto prohíbe las vestiduras talares. Las administraciones departamentales se incautan de las iglesias parroquiales para convertirlas en lugares profanos. El seminario de Fréjus se transforma en un cuartel, el de Luçon en hospital y el de Rodez en ayuntamiento. Y eso sin contar con los menudos alfilerazos cotidianos. Por ejemplo, el 24 de enero de 1793 el consejo municipal de Brest, por su cuenta y sin consultar al párroco, sustituye a los sacristanes de la iglesia de Saint-Louis por dos de sus miembros llamados Tuyan y Lepage[43].

El proceso de Luis XVI y su condena a muerte nos demuestran hasta qué punto llega la solidaridad de la nueva Iglesia con el poder revolucionario. De los 16 obispos y 28 curas que forman parte de la Convención, 4 y 20 respectivamente votan la muerte sin condiciones. Los cuatro obispos son Lindet de Eure, Massieu de Oise, Gay Vernon de Haute-Vienne y Huguet de Creuse. También podemos añadir a Grégoire, aunque éste, en misión en Saboya, no participó en la votación. Sin embargo, el 14 de enero había escrito a la Convención manifestando que su voto era «la condena de Luis Capeto sin apelación»[44].

La muerte en la que participan estos obispos y estos sacer-

[43] Canónigo René Cardaliaguet, *La Révolution à Brest - La vie religieuse 1789-1809*, Brest, 1941, 344 p., p. 159.

[44] Citado por Sciout, *op. cit.*, p. 311.

dotes no es una muerte cualquiera. Es un sacrilegio, porque el rey de Francia está revestido de carácter sagrado. Por otra parte, Luis XVI muere cristianamente, mostrándose en sus últimos momentos digno de su bautismo y de su consagración. Afronta la muerte con serenidad, redacta su testamento y, la noche del 20 de enero, cena y duerme como de costumbre. La Convención le permite confesar con un sacerdote no juramentado, el abate Edgeworth de Firmont, y oír la misa que celebra este mismo sacerdote a las seis de la mañana del día de su ejecución. Durante las dos horas de trayecto hasta el lugar de la ejecución va leyendo en la carreta los Salmos Penitenciales y la recomendación del alma. Cuando sube al cadalso, avanza ante el asombro general hasta el borde y pronuncia las siguientes palabras, que los tambores de Santerre no consiguen ahogar del todo: «Muero inocente de todos los crímenes que se me imputan y ruego a Dios que la sangre que vais a derramar no recaiga sobre Francia». Después se deja maniatar. «Adelante, hijo de San Luis, el Cielo os está esperando», le dice el abate Firmont. A las dos y veinte cae su cabeza, que es exhibida ante el pueblo.

Antes de morir el rey había repartido sus objetos personales, conservando exclusivamente el anillo de su consagración[45].

Durante los últimos meses de 1792 y los primeros de 1793 los curas constitucionales empiezan a casarse.

El problema del matrimonio de los clérigos se planteó desde 1790[46]. El 27 de septiembre el antiguo oratoriano Cournaud, profesor del Colegio de Francia, presentó una moción a favor del matrimonio de los clérigos ante la Asamblea del distrito de Saint-Etienne-du-Mont. La moción no prosperó,

[45] El trabajo más reciente sobre el proceso y últimos momentos de Luis XVI es el de Paul y Pierrette Girault de Coursac, *Enquête sur le procès du roi Louis XVI*, París, 1982.

[46] Ver, sobre el tema, *Histoire du mariage des prêtres en France particulièrement depuis 1789*, par M. Gregoire, antiguo obispo de Blois, París, 1826, 156 p. y La Gorce, t. III, pp. 42-50.

aunque las discusiones se prolongaron durante varias sesiones. Aquel mismo año el Comité eclesiástico de la Constituyente respondió negativamente a la pregunta de si un párroco podía casar por la iglesia a un sacerdote. Aún no estaban maduras las mentes.

Bajo la Legislativa se casaron varios curas, entre ellos el párroco de Saint-Cyr y el abate Aubert, vicario de la parroquia de Sainte-Marguerite de París. Este último, tras recibir la bendición nupcial de manos de un sacristán, no de su párroco, se trasladó a la Asamblea para presentar a su mujer.

Como se ve, la laicización del estado civil hace más fácil el matrimonio de los curas, un hecho que además es estimulado por la Convención. Es el primer síntoma de la política de descristianización. Efectivamente, el casamiento de los curas no sólo es un atentado contra la disciplina, sino también un ataque contra el ideal del sacerdocio católico, ideal en el que ocupan lugar preponderante la virtud de la castidad y el desprendimiento de todos los lazos humanos. El 13 de noviembre de 1792 (23 de brumario del año I) el diputado Bézard expone ante la cámara las ventajas de estos matrimonios. Dice: «Cuando los curas tengan sus mujeres, los confesonarios sólo van a servir para hacer garitas». El matrimonio «desfanatizará al clero», lo que en su lenguaje quiere decir «descristianizará».

Así pues, se multiplican los casamientos de sacerdotes y hasta de obispos. El 24 de noviembre de 1792, Lindet, obispo de Eure, contrae matrimonio en la parroquia de Sainte-Marguerite de París.

Los candidatos al matrimonio no se ocultan. Anuncian la feliz nueva a sus feligreses desde lo alto del púlpito, acompañándola de prolijas justificaciones. Transcribimos a continuación las palabras pronunciadas el 21 de octubre de 1791 por el párroco de Olivier, participando a sus fieles al terminar las vísperas la noticia de sus próximas bodas.

«El hecho más santo que nos ha regalado la naturaleza es el nacimiento. No hemos recibido la virginidad para conservarla siempre. Esa flor tiene que dar sus frutos. A las delicias de la primavera sigue la riqueza del otoño. ¡Pierre Dolivier

confía plenamente en llegar a ser un buen esposo, un buen padre, un buen ciudadano! ¡Qué gran camino para llegar a ser un buen cura!»[47].

Los curas recién casados no sólo pretenden recibir la bendición de otro sacerdote, sino también conservar las funciones de su ministerio y, si es factible, obtener cargos de mayor dignidad. Aubert, el vicario casado de Sainte-Marguerite, accede a la parroquia de Saint-Augustin. Cuando recibe la investidura canónica, su esposa ocupa en el coro un lugar de honor.

Los obispos intentan resistirse. Por ejemplo, Flavigny, obispo de Haute-Savoie, destituye a Chevallot y a Thibaulot, ambos casados. Sin embargo, Chevallot se niega a abandonar el presbiterio. Proclama que ni el obispo ni el departamento tienen derecho a destituirle y que «los manda a la mierda». Finalmente, el ministro del Interior, atraído por el tema, y más tarde el Comité de Seguridad General y la Convención dan la razón al cura casado[48].

A continuación, el 9 de julio de 1793, la Convención dispone que los obispos que pongan obstáculos al matrimonio de los curas serán deportados o sustituidos.

Los obispos constitucionales se encontraban ante una situación desconocida: actos condenados taxativamente por la moral cristiana son ahora autorizados y en cierto modo estimulados por la ley. Es urgente aclarar el criterio de los fieles. Hay que explicarles —y la tarea es difícil, porque vivían acostumbrados a una ley cristiana— que religión y ley son cosas distintas. Así lo expresa Fauchet a los feligreses de Sainte-Marguerite, en París, en mayo de 1792: «Hermanos: debo advertiros que la ley prohíbe cosas que la Constitución permite... La Constitución no os prohíbe comer carne los sábados y los domingos, pero ¿os lo permite vuestra conciencia? La Constitución permite el matrimonio a los sacerdotes, pero ¿lo acepta vuestra conciencia?»[49].

[47] Citado por Gregoire, p. 70.
[48] Girardot, *Le département de la Haute-Saône... op. cit.*, p. 244.
[49] Citado por Sciout, *op. cit.*, p. 316, nota I.

Las cifras sobre el número de sacerdotes casados durante la Revolución varían de siete mil a doce mil. Aun tomando la cifra menor, son muchísimos. Sería muy interesante saber quiénes fueron los que se casaron. En su *Histoire du mariage des prêtres*, de 1826, Grégoire nos da una lista con algunos nombres famosos. Más de la mitad de ellos son religiosos y en gran proporción profesores y eruditos: Faustin Desodoards, autor del *Dictionnaire des sciences ecclésiastiques;* Mulot, profesor y doctor en teología; Champagne, Foulon, Lebreton, Ventenat y Nuet, futuros miembros del Instituto. Grégoire nos relata que Foulon y Champagne se habían casado con las dos hermanas Ducondray, «personas que se distinguían por su exquisita educación y por su piedad ejemplar»[50].

La descristianización se aproxima; y los primeros casamientos de curas no son el único síntoma. Los administradores de varios departamentos no responden a la invitación del obispo para asistir a la procesión del Corpus Christi o a la del 15 de agosto. En la Navidad de 1792 la Comuna de París, con el pretexto de evitar incidentes, intentó cerrar las iglesias desde el lunes 25 de diciembre a las cinco de la tarde hasta el martes 24 a las cinco de la mañana. Bien es verdad que no pudo conseguir su propósito: en diez iglesias por lo menos la multitud obligó a los párrocos a celebrar la Misa de Gallo. Y es que en gran cantidad de lugares comienza a surgir una enérgica resistencia popular a la política antirreligiosa. A pesar de la hostilidad del poder, el culto continúa por todas partes. Esto se puede comprobar en la procesión del Corpus Christi (30 de mayo de 1793), celebrada en París con gran solemnidad. Según un informe de la policía: «la gente se arrodilló a lo largo de la calle; no vi a un solo hombre que permaneciera cubierto. Al pasar frente al cuerpo de guardia de la sección del Bon Conseil, toda la tropa presentó armas». Según este mismo informe, las señoras de la Halle se habían puesto de acuerdo «para colocar alfombras antes del paso de la procesión... y por

[50] P. 62.

fin, cuando pasó Dios, todo el mundo se hincó de rodillas; hasta los hombres»[51].

La insurrección de la Vendée

En el sudoeste del país la resistencia toma forma de sedición. Es lo que se conoce como insurrección de la Vendée[52].

El levantamiento se produce entre los días 2 y 15 de marzo. El 15 de marzo, en efecto, toda la parte del país que va a luchar contra la República durante siete años se encuentra en actitud de rebeldía. Esta zona comprende un amplio cuadrilátero limitado al Norte por el Loire, al Oeste por el mar, al Sur por la línea que une Parthenay con Sables, y al Este por la línea Parthenay-Thouars-Vihiers-Angers. Están implicados cuatro departamentos: Loire inferior, Maine-et-Loire, Deux Sèvres y Vendée.

Todo comenzó un 3 de marzo en Cholet. La víspera llegó a oídos de los campesinos que la Convención decretaba el alistamiento de 300.000 hombres y el sorteo entre los menores de 40 años. Quinientos o 600 jóvenes se reúnen y juran públicamente no sortear. La fuerza pública los dispersa. Se reúnen de nuevo en un lugar cercano, May-sur-Evre, y comunican al distrito su resolución: no sortearán.

Entre el 10 y el 15 en todo el norte del territorio delimitado aparecen grandes grupos que protestan violentamente contra el decreto, maltratan a guardias y funcionarios y se apoderan de las ciudades y de los pueblos más importantes. Continuemos con la cronología día tras día. El 10 de marzo, primer golpe de mano: los del Marais ocupan Beauvoir. El 11 de marzo prende la chispa en cuatro puntos: Mauves, cerca de

[51] Citado por Louis Blanc, *Histoire socialiste: la Convention*, pp. 1426-1427.

[52] No es nuestro propósito detallar la historia de la rebelión de la zona occidental. Para ello, consultar Cretineau-Joly, *Histoire de la Vendée militaire*, París, 2.ª edición, 1843, 4 vol. y M.-E. Gabory, *La Révolution et la Vendée*, París, 1925, 3 vol. 8.°

Nantes; Machecoul, en el Marais; Liré, cerca de Saint-Florent, y Maulévrier, al sur de Cholet. En Machecoul la toma de la ciudad va acompañada por una matanza de «patriotas», como sucede en Liré cuando los artesanos de la ciudad, reunidos con sus hijos y sus aprendices en la posada, tocan a rebato. El episodio más destacado se produce en Saint-Florent-le-Vieil, en el Loire. Cinco mil o seis mil conscriptos invaden la ciudad, hacen huir a la guardia nacional y matan a un funcionario municipal. Ese mismo día las manifestaciones de Pouzauges, La Verrie y La Gaubretière prenden la mecha en el norte de la Vendée. Durante los tres días siguientes las bandas se reúnen, se organizan y eligen a sus jefes: como frutos maduros van cayendo pueblos y ciudades. El 13, Poitevinière y Jallais; el 14, Herbiers; el 15, Cholet; el 16, Vihiers. Los días 15, 17 y 19 se producen los primeros combates. El general republicano Marcé se encuentra ante un ejército en Pont-Charron y en Saint-Vincent-Sterlanges. El 19 por la noche el ejército católico y real —como se denomina a sí mismo— controla la estratégica ruta Nantes-La Rochelle al sur de la Vendée. El 21 ataca en el Norte, a unas 20 leguas, junto al Loire. Presionada, la ciudad de Chalonnes se rinde. Saumur y Angers se ven amenazadas.

Conocemos la continuación: en primer lugar, las victorias y la toma de Angers y Saumur el 12 de junio; después el fracaso en Nantes, la llegada de refuerzos republicanos el 3 de septiembre, la derrota de Cholet el 17 de octubre, el extraordinario «cambio de viento» —Saint-Florent-Granville y su pérdida— y por fin el exterminio del ejército católico y real en Mans el 15 de diciembre y en Savenay el 23. La Vendée parece haber llegado a su fin.

No fue así. En el momento en que el general Turreau lanza sobre la región sus ocho columnas infernales y da la orden de marcha (17 de enero), se organiza una nueva resistencia armada al mando de Charrette en el Marais y de Stofflet en Bocage. Esta segunda etapa es triunfal. En febrero de 1795 la Convención pide la paz: se firma el tratado de Jaunaye, que no es de hecho más que un alto el fuego. El 24 de junio reco-

mienza la contienda, que termina sólo con la captura de Stofflet en febrero y de Charrette en marzo de 1796. La insurrección del Oeste continúa, aunque desplazada al Norte del Loire, en la región de Segré y en la de los Chuanes en Morbihan.

Insistamos en el estallido de la rebelión. Entre el 2 y el 15 de marzo se producen varias acciones simultáneas en lugares muy alejados entre sí: Machecoul y Maulévrier, Pouzauges y Saint-Florent. ¿Hubo acuerdo previo entre los distintos insurgentes? Lo ignoramos. Gibert, uno de los primeros historiadores de la guerra de la Vendée, habla de «contactos mutuos»[53]. Es muy vago. Leyendo la crónica de aquellos primeros días se obtiene la impresión de que la región estaba madura para una revuelta y que únicamente esperaba la ocasión. Se trata de una región mal dotada de caminos y de población diseminada: sin embargo, existe un modo de alertar a los habitantes y de comunicarse entre parroquia y parroquia: el tañido de las campanas. ¿Qué hacen las bandas de revoltosos en cuanto se reúnen? Van a la iglesia a tocar a rebato. A través de esta señal se propaga la emoción. Bouthillier de Saint-André escribe en sus Memorias: «No olvidaré jamás los días 14, 15 y 16 de marzo de 1793. Se oía tocar a rebato por doquier».

Los primeros jefes de la insurrección, los jefes espontáneos, como podríamos denominarlos, es decir, los de los días 10, 11, 12 y 13 de marzo son gentes sencillas: Cathelineau, un cochero de Pin, en Manges; Stofflet, guardabosques; Guerin, un comerciante de mantequilla; Cadi, cirujano en Saint-Laurent-de-la-Plaine; Perdrian, un antiguo cabo de regimiento... Por no citar más que algunos de ellos. Solamente encontramos dos gentilhombres: Sapinaud de la Verrie y Sapinaud de Sourdy. A partir del 14 de marzo los nobles se ponen en cabeza del levantamiento: Charrette, D'Elbée, La Rochejaquelain, Lescure, Bouthillier de Retail y La Bonère; y lo hacen entre grandes reticencias. «¿Os habéis vuelto locos?», pregunta Charrette cuando los campesinos acuden a buscarles a su mansión de Fontclose.

[53] *Précis historique sur la guerre de la Vendée,* por Gibert, publicado por Baguenier-Desormeaux. *Mémoires et Documents concernant la guerre de la Vendée.* Angers, 1896, p. 41.

Varios de los insurrectos quieren destacar desde el primer momento su condición de cristianos. Cuando el 13 de marzo Cathelineau llega a las proximidades de Jallais, manda detenerse a los quinientos hombres que le acompañan y les dice: «Amigos míos, no olvidemos que estamos luchando por nuestra santa Religión». Se arrodilla, se santigua y entona el himno «Vexilla Regis prodeunt» («Las banderas del Rey avanzan»)[54]. Sabemos también que el mismo día Cathelineau y sus compañeros prenden sobre sus ropas la insignia del Sagrado Corazón. El mismo día 13 de marzo los insurrectos que invaden Chemillé a las cinco de la tarde llevan todos, según testimonio de un «patriota», «escarapelas blancas adornadas con una medallita de tela cuadrada en la que hay bordadas distintas imágenes, como cruces, corazoncitos atravesados por lanzas y cosas parecidas». Entran en la ciudad al grito de «¡Viva el Rey y los curas buenos!»[54bis]. El 19 de marzo los vendeanos atacan Saint-Vincent Sterlanges cantando la Marsellesa católica:

«Vamos, ejércitos católicos, / el día de la gloria ha llegado. / Contra nosotros de la República / se ha alzado la bandera sangrienta (bis)»[55].

Finalmente, el 21 de marzo el médico Bousseau se presenta a los funcionarios del ayuntamiento de Chalonnes en nombre de los vendeanos; es portador del siguiente ultimátum, valioso documento, puesto que se trata de la primera declaración oficial del ejército rebelde con la que contamos:

[54] Citado por A. Billaud, *La guerre de la Vendée,* Fontenay le Comte, 1977, p. 40.

[54 bis] Archivo Maine-et-Loire IL 1018. Comité de vigilancia del departamento. Investigación sobre la insurrección de marzo de 1793, declaración de Genneteau.

[55] *Id.*, p. 43.

«Allons les armées catholiques. / Le jour de gloire est arrivé / Contre nous de la République / L'étendard sanglant est levé (bis)».

«Señores vecinos de Chalonnes, los generales del ejército católico y real envían a los señores Bousseau y Lebrun para conminaros, en nombre de Dios, de la religión y de los prisioneros de vuestra ciudad, os rindáis a nuestro ejército formado por cincuenta mil monárquicos. Si oponéis resistencia podéis estar seguros de que devastaremos Chalonnes; si por el contrario os rendís, obtendréis el perdón completo. Exigimos que nos entreguéis las armas y a cuatro personalidades en calidad de rehenes. Estamos actuando en nombre de la humanidad»[56].

Se impone una última observación. Durante los primeros días del levantamiento, la cólera de los revoltosos parece dirigida principalmente contra los funcionarios públicos, los sacerdotes constitucionales y los compradores de los bienes nacionales. La primera víctima de los llamados «salteadores» es el párroco constitucional de Chateauthibault el día 7 de marzo. El 17, los camaradas de Cathelineau dicen a la condesa de la Bonère: «Preferimos morir en la Vendée antes que acudir a la frontera para defender a los asesinos del rey y a los compradores de los bienes nacionales».

Después del examen de los hechos, pasemos al estudio de las causas.

La hipótesis de una conspiración nobiliaria parece carecer de consistencia[57]. En 1790 y 1791 el marqués de la Rouerie fue autor de un esbozo de complot parecido. Pero de la Rouerie era un gentilhombre bretón y el nudo de su conspiración se encontraba en Bretaña. No le conocía ninguno de los jefes vendeanos excepto D'Elbée. Por otra parte —y el examen de los hechos así lo demuestra—, en la Vendée no fueron los nobles los que se sublevaron. Vernier, que fue un testigo muy cercano, escribe: «Los dirigentes de la Vendée tomaron parte en la insurrección porque les pusieron una pistola al pecho.

[56] Citado por Cretineau-Joly, *op. cit.*, p. 40.
[57] Se puede encontrar una crítica detallada en Gabory, *op. cit.*, t. I, p. 199 y sig.

Auguraban el fracaso, pues todos advertían la inconstancia de los levantamientos populares...»[58].

El estudio de las causas económicas y sociales merece un examen más atento. En esta zona del país la tierra está muy poco repartida. Los burgueses de Mauges son propietarios de los dos tercios del terreno y cuando comienzan a adquirir los bienes nacionales los campesinos los miran con malos ojos. Además, la crisis que afectó a partir de 1789 a la industria textil perjudica gravemente a los tejedores de Cholet. El espíritu de rebelión se vio favorecido tanto por el descontento como por las tensiones[59].

Sin embargo, hay que insistir en el hecho de que la revolución vendeana no es exclusiva de una clase ni de un único medio socio-profesional. Los dos tercios de los combatientes son campesinos, pero el tercio restante lo componen artesanos, comerciantes, burgueses y nobles, aunque, a decir verdad, estas dos últimas categorías son poco numerosas. No puede decirse que sea una sublevación popular, un ataque del campesino contra la ciudad, a pesar de que al comienzo los insurrectos acusan a las ciudades. Las razones son exclusivamente políticas: las ciudades son sede del poder revolucionario, de las administraciones y de las sociedades populares. Existen estadísticas sobre las víctimas de los tribunales populares en la región. Los cálculos confirman que los enemigos de la Revolución en la zona —mejor dicho, los que la Revolución considera sus enemigos— pertenecen a todas las clases sociales. Tenemos noticia de la profesión o calidad social del más de un millar de personas juzgadas en Angers por un tribunal militar entre 1793-1794. Un tercio eran campesinos, otro tercio artesanos y el resto burgueses, nobles, sacerdotes y religiosos[60]. No está implicada una categoría social, sino la totalidad del país.

[58] Citado por J. Leflon, *Etienne Alexandre Bernier, évêque d'Orléans (1762-1806)*, 2 vol., París, 1938, p. 7, nota 2.
[59] Ver los trabajos de Paul Bois y la obra del historiador americano Ch. Tilly, *La Vendée - Révolution et contre-révolution*, París, 1970.
[60] Muestreo realizado por Ph. Evanno, *Le sentiment religieux des insurgés*

El sorteo provocó el levantamiento, pero no fue la auténtica causa. Se ha resaltado el rechazo que aquellas provincias habían manifestado siempre con respecto al servicio militar y a los sorteos, pero en otras provincias existía el mismo sentimiento y sin embargo no se rebelaron nunca.

El auténtico motivo del levantamiento era de orden religioso. Ese carácter se lo confieren desde el primer momento los cantos, las oraciones, las enseñas, el nombre del ejército «católico y real». La región que se levanta en armas es la que ha protestado más enérgicamente contra la persecución de los sacerdotes refractarios. Entre 1790 y 1892 se produjeron incidentes graves en treinta y dos parroquias de Mauges. A finales de 1792 aún no tenían párrocos constitucionales en veintidós parroquias de Beaupréau. Es también la región que, como señal de protesta y de fidelidad frente al movimiento cismático, ha manifestado su fe públicamente y de modo patente por medio de procesiones y peregrinaciones a los santuarios marianos de Bellefontaine, Saint-Laurent-de-la-Plaine, Marillais o Chanzeaux. Entre 1791 y 1792 decenas de parroquias organizaban romerías de cientos de miles de personas que se dirigían en procesión a través de la zona para ir a los santuarios marianos y volver caminando, a veces de noche, a la luz de las antorchas. El que encabezaba la procesión portaba un cirio enorme cuyo peso sobrepasaba las cuarenta libras. Iba seguido de un estandarte y de una cruz de madera pintada de rojo. A lo largo del recorrido se cantaban las letanías de los santos o cánticos en francés. A finales de agosto de 1791 el directorio del departamento ordenó la destrucción de las capillas de Bellefontaine y de Saint-Laurent-de-la-Plaine, pero este hecho no impidió que las procesiones se sucedieran en ambos lugares. A mediados de septiembre de 1791 se extendió el rumor de que en las ruinas de Saint-Laurent la Virgen se había aparecido varias veces a los peregrinos «en el hueco de una encina teniendo al Niño en brazos». A partir de aquello se

de Maine-et-Loire d'après les interrogatoires des tribunaux revolutionnaires. Tesis. Angers, 1981, 195 p.

duplicó la afluencia. Según un informe de la policía fechado el 25 de octubre de 1791, «habiéndose dirigido al lugar alrededor de las tres de la tarde, se encontraron a unas cincuenta personas de ambos sexos rezando arrodilladas, que el número había ido aumentando a lo largo de la tarde y que por la noche llegó a ser de unas trescientas personas que se alumbraban con antorchas; que entonces llegó una procesión procedente de Saint-Quentin... La misma procesión se dirigió a Saint-Laurent-de-la-Plaine, entró en la iglesia y permaneció en ella parte de la noche cantando himnos y cánticos...»[61]. Por las mismas fechas tres miembros del Directorio del departamento de Maine-et-Loire, que acudían en «misión patriótica» a aquel país fanatizado, se aproximaron a la encina de las apariciones de Saint-Laurent-de-la-Plaine y vieron lo que posteriormente describió uno de ellos:

«Una inmensa multitud de campesinos y habitantes de los pueblos, de toda edad y sexo, en un número próximo a los ocho mil, todos en contemplación y vueltos hacia el árbol sagrado; unos de rodillas, otros en pie, todos asegurando ver a la Virgencita de piedra blanca que, según ellos, se había aparecido allí, en pleno día, a la vista de todos»[62].

Si sumamos todas las manifestaciones en contra de la venta de los bienes del clero (por ejemplo, en St-Etienne-des-Bois y en Saint-Jean-de-Monts, en Vendée, y en Saint-Aubin-de-Baubigné, en Maine-et-Loire), las violentas protestas tras el decreto del juramento (por ejemplo, la de las parroquias próximas a Cholet, Maulévrier, Nueil-sous-les-Aubiers, que duraron seis días), las piedras arrojadas a los guardias que cerraban las iglesias de las parroquias suprimidas y a las autoridades que vinieron a entronizar a los curas constitucionalmente; si se suman por fin todas las procesiones y peregrinaciones, esta región se nos muestra desde hace tres años en una actitud de resistencia activa a la ley del nuevo régimen. El

[61] Citado por Ph. Evanno en la obra de J. de Viguerie, D. Lambert, Ph. Evanno, *Les martyrs d'Avrillé, Catholicisme et révolution,* Chambray-les-Tours, pp. 103-104.

[62] *Mémoires de la Revelliere-Lepeaux,* París, 1985, t. I, p. 95.

fundamento de esta actitud de resistencia es religioso. El sorteo es la mecha que prende fuego a la pólvora. La insurrección armada no es más que la culminación de una movilización espiritual en defensa de la fe. En palabras de Marcel Reinhard, «este movimiento nace para sostener y conservar el culto»[63].

Inmediatamente se plantea una objeción: otras muchas regiones francesas eran religiosas y no se rebelaron; algunas, como el Languedoc o Auvergne, protestaron enérgicamente contra la nueva Iglesia, pero no por ello se levantaron en armas. Esto es cierto, pero también el hecho de que, aunque hay otras regiones muy religiosas y muy críticas, la zona angevina y vendeana insurrecta es una de las más profundamente religiosas y de las más fuertemente críticas. Esta región se vio favorecida por una profunda evangelización a lo largo de todo el siglo XVIII gracias a las misiones parroquiales de los discípulos del P. Louis-Marie Grignon de Montfort. Un mapa de estas misiones nos demuestra que un gran número de parroquias insurrectas habían recibido la visita de los misioneros por lo menos una vez en el siglo. Habían conseguido que arraigaran en el interior de los fieles tres devociones fundamentales: la Cruz, el Santísimo Sacramento y el rezo del Rosario. Habían inculcado a los fieles el desprendimiento de los bienes temporales pidiéndoles con frecuencia que durante la misión suspendieran el trabajo para mejor atender a los ejercicios espirituales. Sin este apostolado misionero y sin el espíritu de sacrificio que hizo nacer en las almas, la Vendée resulta incomprensible.

La rebelión se produjo en defensa del culto, pero también de los sacerdotes. La constante reivindicación de la Vendée insurrecta era el regreso de los «curas buenos», según los calificaban. La adhesión de los feligreses a sus párrocos parece ser aquí más fuerte que en cualquier otra región. Y es que los párrocos ocupaban en ella un lugar más importante que en las demás. Siempre participaban en las asambleas parroquiales.

---

[63] *Religion, révolution et contre-révolution.* Cours de Sorbonne.

En Mauges casi todos eran oriundos de la región. Y por último —y lo que prueba la confianza excepcional de la población— eran frecuentemente nombrados albaceas testamentarios. Entre ellos y los feligreses había nacido una confianza que no se daba en otras provincias y que los hacía los protectores naturales de los habitantes en una región en la que la nobleza era muy escasa y bastante poco influyente[64].

* * *

LA PERSECUCIÓN DEL AÑO II (HASTA EL 9 THERMIDOR). LA DESCRISTIANIZACIÓN

El año II es el de la descristianización sistemática[65]. No se contentan con proscribir a los sacerdotes no conformistas. Prohíben el culto. El Dios de los cristianos queda fuera de la ley. El cristianismo se borra del paisaje y de la vida cotidiana: todo desaparece: las cruces, las imágenes, las fiestas, los objetos de devoción; es decir, todo lo que recuerda el «fanatismo». Es una empresa sin precedentes y de una audacia inaudita.

La descristianización no procede de una orden de París. Es una acción que se propaga a través de la nación propiciada por los poderes revolucionarios, el Comité de Salud Pública, la Convención, los jacobinos, los representantes del pueblo en comisión, las sociedades populares y las administraciones locales. No es la aplicación de una decisión procedente de la cumbre, sino el cumplimiento de una nueva etapa de la Revo-

---

[64] Jean de Viguerie, «Las misiones de los montfortinos en el oeste durante el siglo XVIII. Nuevos datos». *Enquêtes et documents,* Universidad de Nantes, 1980, pp. 80-97.

[65] Las obras generales de historia religiosa de la Revolución evocan la descristianización o la relatan, pero carecemos de una obra que trate el tema en profundidad, estudiándolo en el conjunto del territorio. Aparecen unas interesantes sugerencias en los *Anales historiques de la Révolution française. La dechristianization de l'an II,* julio-septiembre 1978, n.° 233, p. 500.

lución por parte de los «patriotas» o de los «sans culottes».

Este cumplimiento es progresivo.

El punto de partida lo podemos fijar el 5 de octubre, cuando el primer decreto de la Convención, entre otras novedades, sustituye el domingo por el decadi en el calendario revolucionario. Antes de esta fecha ya se produjeron incautaciones de objetos preciosos dedicados al culto, fiestas cívicas, discursos anticlericales, pero nada anunciaba la intención de suprimir completamente el culto y de extirpar el cristianismo de la vida cotidiana. Todo comenzó a partir del 5 de octubre.

El día 9 el ex oratoriano Joseph Fouché, comisionado en Nièvre, publica una disposición en ocho artículos que representa el primer decreto de la descristianización: prohíbe toda manifestación externa de culto, «serán eliminadas todas las imágenes religiosas que aparecen en caminos, plazas y generalmente en lugares públicos»; se secularizan los entierros y los sacerdotes no pueden presidir los cortejos fúnebres, sino que lo hará un «funcionario público»; los cementerios recibirán el nombre de «campos de reposo» y sobre las puertas se leerá la siguiente inscripción: «La muerte es el sueño eterno»[66].

Durante el mes de octubre, otros delegados, como Laurent en el Norte, Dartigoeyte en las Landas y Dumont en Somme, publican decretos semejantes al de Fouché, mandando vaciar las iglesias y secularizar las exequias. Siguiendo su ejemplo, algunas administraciones de departamento y de distrito adoptan decisiones parecidas. Por ejemplo, el 11 de octubre el distrito de Cambray ordena que se despoje a los templos de la plata y el cobre, dejando únicamente «lo estrictamente necesario para el culto que la ley tolera aún»[67]. Porque existe cierta tolerancia hacia el culto, como la de Fouché en Nièvre. Sin embargo, es fácilmente previsible que esta tolerancia no va a

[66] La misión de Fouché y su decreto del 9 de octubre son objeto de estudio por parte de Louis Madelin en su interesante *Fouché (1759-1820)*, París, 1945, 2 vol., I, pp. 86 y sig.

[67] Peter y Poulet, *Histoire religieuse du département du Nord pendant la Révolution*, p. 322.

durar mucho. Desde octubre se producen en distintos puntos del territorio acciones de gran violencia contra la libertad de culto por parte de los ejércitos revolucionarios de los departamentos. En el de Gonesse los destacamentos formados por esos soldados políticos elegidos por su radicalismo de «sans culottes» cierran las iglesias, molestan a los sacerdotes, destrozan las imágenes de los santos y queman los ornamentos.

De hecho, la verdadera naturaleza de este movimiento se revela desde finales de septiembre y primeros de octubre. Se trata de impedir el culto obligando a los sacerdotes a secularizarse y cerrando las iglesias. En Abbeville un sacerdote ya había abandonado el 1 de octubre. El 13 brumario, año II (3 de noviembre) se produjo la primera renuncia en Puy-de-Dôme: la del párroco de Cébazat, llamado Chirac. Durante su discurso, el nuevo secularizado se felicita por «demostrar con su ejemplo la inutilidad reconocida de una institución (el sacerdocio) tan funesta para el destino de los hombres»[68]. Cuatro días más tarde se produce un abandono mucho más importante: el del obispo metropolitano de la capital, Gobel, ante el Consejo General del Departamento del Sena. El origen de su renuncia se encuentra en la Comuna de París. El 16 brumario (6 de noviembre) los representantes de la Comuna se entrevistaron con Gobel y lo amenazaron. El obispo cedió ante la intimidación. El 17 de noviembre consiente en declarar ante la Convención:

«El pueblo soberano no desea hoy que haya otro culto público y nacional que el de la libertad y la santa igualdad. Consecuente con mis principios, me someto a su voluntad y declaro que desde hoy renuncio a ejercer mis funciones como ministro del culto católico»[69].

A partir de aquel día se produjeron varias renuncias en los departamentos próximos a París: en Oise, en Compiègne, las

[68] Citado por Y.-G. Paillard, «Fanatismo y patriotas en el Puy-de-Dôme», A.H.R.F. n.º especial, p. 385.

[69] Citado por P. de la Gorce, III, p. 91.

primeras secularizaciones se llevaron a cabo ante la sociedad popular el día 13 de noviembre.

Clausura y saqueo de los templos

Las Comunas de París fueron las primeras que expresaron públicamente su propósito de clausurar los templos y abolir el culto. Los días 30 y 31 de octubre las diputaciones de Corbeil y de Ris-Orange se presentan ante la Convención solicitando el permiso para cerrar sus iglesias y no tener curas. El 6 de noviembre lo hacen los delegados de Mennecy[70]. El mismo día 6 de noviembre (16 brumario del año II), en una decisión trascendental, la Convención decreta que los ayuntamientos podrán suprimir las instituciones religiosas que les desagraden. No suprime el culto, pero permite que sea suprimido. El permiso se utiliza inmediatamente. Al día siguiente de la publicación del decreto, la sociedad popular de Lille hace cerrar las iglesias[71]. El 20 brumario (10 de noviembre) se inaugura en París el culto de sustitución, es decir, el culto de la Razón. La ceremonia tiene lugar en Notre-Dame. En la entrada de la nave aparece un decorado que representa una montaña coronada por un pequeño templo. Una bailarina de la Ópera, mademoiselle Maillard, encarna la Razón: va vestida con una túnica blanca, un manto azul y cubierta con un gorro frigio. Los coros de la Ópera entonan el «himno a la libertad» de Gossec y Chénier:

«¡Desciende, oh Libertad, hija de la Naturaleza! / ¡El pueblo ha recuperado su inmortal poderío! / Sobre los pomposos escombros de la antigua impostura / nuestras manos elevan tu altar» («Descends, ô Liberté, fille de la Nature! / Le peuple a reconquis son pouvoir inmortel! / Sur les pompeux débris de l'antique imposture / les mains relèvent ton autel»).

[70] Serge Bianchi, «Ensayo de interpretación», A.H.R.T., n.° especial antes citado.

[71] Peter y Poulet, *op. cit.*, p. 323.

Acto seguido se vota por aclamación la conversión de Notre-Dame en el «Templo de la Razón»[72]. Se ha inaugurado el culto de la Razón. Todas las ciudades del territorio se precipitan a practicarlo. Rápidamente la más insignificante iglesia de pueblo se convierte en «templo de la Razón».

La segunda quincena de noviembre es la época de la clausura de las iglesias; por ejemplo, el 17 de noviembre en Compiègne[73] y en Douai, el 22 en Saumur[74]. Los ejércitos revolucionarios se comportan como una fuerza descristianizadora más activa que nunca. Un destacamento enviado a finales de brumario (hacia el 20 de noviembre) de París a Lyon se entrega durante el camino a toda clase de excesos: descerrajan las puertas de las iglesias, derriban altares y estatuas, arrastran por el fango los crucifijos. También en aquellas fechas se hace más enérgica la presión para imponer el nuevo calendario: el 4 frimario (24 de noviembre) el decadi se convierte en jornada de reposo obligatorio para todos los funcionarios.

En esa época el movimiento parece frenarse. El 1 frimario (21 de noviembre) Robespierre pronuncia ante los jacobinos un discurso relativamente moderado y afirma que el culto católico no está prohibido:

«No, la Convención no ha adoptado nunca esa actitud temeraria. Y no lo hará jamás. Tiene el propósito de mantener la libertad de culto».

Y, en efecto, por iniciativa del propio Robespierre, el 18 frimario (8 de diciembre) la Convención proclama la libertad de culto.

Tanto el discurso de Robespierre como el decreto de la Convención suscitan una gran esperanza a su llegada a los departamentos. Sus representantes reciben gran número de peticiones en favor de la reapertura de las iglesias. Los sacerdotes —no todos renunciaron— celebran un Te Deum.

[72] Un relato detallado aparece en Pisani, *op. cit.*, p. 66-74.

[73] Bernet, «Los orígenes de la descristianización en el distrito de Compiègne», A.H.R.F. n.° especial citado, p. 423.

[74] Louis Gaillard, «El clero de Saumur de 1789 a 1795». Memoria DES, Poitiers, mecanografiada, p. 204.

Esta esperanza dura poco. El decreto del 18 frimario es únicamente una declaración de principios y no afecta al movimiento descristianizador. Todo lo contrario. Durante los meses siguientes la epidemia se propaga, alcanzando poco a poco a todo el país. El 21 de diciembre (1 de nivoso) el ayuntamiento de Puy decreta el expolio de las iglesias[75]. El 30 de diciembre (10 nivoso) los representantes del pueblo en comisión, es decir, los delegados, eliminan el culto en Brest[76]. En enero les corresponde a La Mancha y Calvados. El 23 de febrero el distrito de Baugé, en Maine-et-Loire, prohíbe el culto[77]. La clausura de las iglesias continúa durante todo el mes de marzo. El día 29 los jacobinos de Toulouse incitan a los administradores de Haute-Garonne a destruir las muestras del fanatismo[78]. La caída de los hebertistas a finales del mismo mes no cambia las cosas, y en mayo el Terror redobla su intensidad y la guillotina aumenta considerablemente su actividad. La caída de Robespierre el 9 termidor proporciona un alivio relativo. La descristianización no se ha interrumpido durante diez meses, desde octubre de 1793 a julio de 1794.

Las regiones afectadas en primer lugar fueron el Centro (Nièvre, Allier, Puy-de-Dôme, Yonne); después los departamentos del Norte; luego París y los departamentos cercanos; y las últimas Basse-Bretagne y Basse-Normandie. El movimiento se inició a raíz de las primeras grandes victorias gubernamentales sobre los coaligados y los federalistas. Lyon cayó el 9 de octubre, el mismo día en que Fouché promulgaba su decreto de Nevers. Con la lucha contra los «acaparadores», con esta opresión que P. Gaxotte califica de Terror comunista, la descristianización es el aspecto más significativo de la dictadura revolucionaria.

El principal objetivo de los descristianizadores, tal como

[75] J. Bayon-Tollet, *Le Puy-en-Velay et la Révolution française (1789-1799)*, p. 357.
[76] Cardaliaguet, *op. cit.*, p. 159.
[77] Abate Colasseau, *Histoire de Baugé. Baugé sous la Révolution*, Angers, 1960, t. II, p. 136.
[78] J. Cl. Meyer, *op. cit.*, p. 294.

demuestran los hechos, es de orden negativo: impedir la celebración del culto. No es ése el primer paso. Comienzan por vaciar los templos haciéndolos inutilizables, pero los fieles continúan acudiendo a ellos. Con frecuencia la iglesia está disfrazada, transformada. Por ejemplo, en Saumur se emplea como lugar de reunión de las secciones. En Baugé la clausura se califica de provisional. En otros lugares se produce con menor delicadeza, como en los casos de Brest y de París. En la capital la Comuna decide: «Todas las iglesias y templos de cualquier religión que existen en París se cerrarán en el acto». Los protestantes y los judíos reciben el mismo trato que los católicos.

Fouché organizó el expolio sistemático de los tesoros de las iglesias en el mes de septiembre de 1793. El 29 de octubre el procónsul de Nièvre anuncia a la Convención el envío de siete maletas repletas de oro, dinero y toda clase de piezas de plata. «Admiraréis dos hermosas cruces de plata dorada y una corona ducal en esmaltes», les dice[79]. En aquella época las «donaciones patrióticas» afluyen diariamente a la Convención. El distrito de Compiègne hace un primer envío el 30 de octubre y el segundo el 2 de noviembre, con esta dirección: «¡Al crisol nacional, al crisol ardiente todos estos metales mal empleados: ¡Al crisol de la filosofía y de la razón, las tonterías y los prejuicios!»[80]. En Puy-en-Velay la decisión de expoliar las iglesias, decidida el 21 de diciembre, se cumple a la mañana siguiente: el alcalde y dos acompañantes se dirigen a la catedral y proceden a un inventario y requisa de todo lo que encuentran en ella, hasta un hilo de perlas finas que adorna la cabeza de la Virgen y los almohadones del altar. Sólo queda lo estrictamente necesario para el culto de la Razón, es decir, doscientos ochenta y cinco sillas, tres taburetes y trece bancos. Retiran los confesonarios y los entregan a la guardia nacional que los usa como garitas[81]. Los tesoros que se guardaban en

[79] Madelin, *op. cit.*, p. 111.
[80] Citado por Bernet, *art. cit.*
[81] Bayon-Tollet, *op. cit.*, p. 357.

las iglesias de Francia constituían un patrimonio artístico incalculable. Había maravillas de orfebrería y joyas fabulosas. La mayor parte desapareció para siempre.

Las renuncias

Las iglesias, por lo tanto, están inutilizadas para el culto católico y de todos modos están prohibidas, pero hay aún sacerdotes y, mientras haya sacerdotes, pueden celebrarse misas. Como no se puede matar a todos los curas, se trata ahora de secularizarlos. Les exigen que renuncien a su función sacerdotal (o episcopal) y que entreguen a la administración sus títulos de funcionarios eclesiásticos[82]. Algunos lo hacen espontánea y libremente a causa de las presiones que se ejercen sobre ellos y que los atemorizan. Es el caso del párroco Corpet, de St-Germain l'Auxerrois, de París. Después de clausurar su iglesia, sus ex feligreses lo denunciaron como «fanatizante»; el comité de vigilancia revolucionaria le detuvo y luego le dejó en libertad, advirtiéndole que, si no renunciaba pronto, sería detenido de nuevo; se escondió en casa de unos amigos; allí se entera de que un enviado del comité va a buscarle a la suya todos los días, vertiendo amenazas contra él. Inquieto y asustado, cede por fin, entrega sus títulos y declara que «obedeciendo a la voluntad del pueblo, renuncia a sus funciones». Inmediatamente se arrepiente de su conducta y dirige al Departamento una carta que es una profesión de fe, en la que solicita le sean devueltos sus títulos. Eso no es obstáculo para que su nombre figure mientras tanto entre los sacerdotes que han abandonado[83].

Muchas de ellas son renuncias provisionales al ejercicio de su ministerio. Emplean la fórmula siguiente —con algunas variantes—: «Abandono las funciones de ministro del culto durante el período de tiempo que la Asamblea Nacional juzgue conveniente»[84]. Muchos están dispuestos a renunciar a unas funciones que, por otra parte, no tienen posibilidad de ejercer, pero eso no significa que pretendan abdicar de su sacerdocio. Uno de los vicarios episcopales del Ardèche, el abate de Baruel de la Baume, envía a su diputado los documentos relativos a su ordenación, aunque precisa: «Confío en vos; no los entreguéis si creéis que la entrega puede implicar la renuncia a mi carácter sacerdotal». Muchos de ellos devuelven voluntariamente los nombramientos de funcionarios eclesiásticos, pero se niegan a hacer lo mismo con los títulos de su ordenación o dicen que los han perdido. Un sacerdote de Yonne, del distrito de Joigny, afirma que conservará sus documentos de ordenación «porque proceden de Dios». No hay, pues, que calificar de traidores a los sacerdotes que renuncian. Ni siquiera de traidores a su ministerio. Como buenos galicanos, se inclinan ante las exigencias de los representantes del Estado. Opinan que el Estado tiene derecho a reglamentar la religión. Ya habían jurado. La renuncia no es más que una nueva manifestación de obediencia por su parte. Como declara un sacerdote de Oise: «Ciudadanos, ya conocéis las nuevas leyes republicanas; a ellas me someto completamente; por mi abnegación en favor de la patria renuncio desde hoy a las funciones del sacerdocio. Doy mi palabra republicana de no volver a ejercerlas desde este momento, mientras que lo exijan la República y el pueblo que me llamó para que lo instruyera en esta misma religión». La única anomalía en esta declaración (y en otras parecidas) es la invocación de las «leyes republicanas»[85]. Porque ninguna ley ha obligado nunca a los sacerdotes a renunciar.

Sin embargo, hay que reconocer que una minoría de sacerdotes, al abdicar de sus funciones, abjuran también de la

[82] La última obra publicada sobre las abdicaciones es la de Michel Vovelle, *Religion et Révolution. La dechristianization en l'an II,* París, 1976, p. 316. Estudia las abdicaciones en el sudeste de Francia. Existe una serie crítica de este libro por Gérard Choly en el número especial citado en los *Anales historiques de la Révolution française,* p. 451 y sig.

[83] Pisani, *op. cit.,* p. 84.

[84] Citado por La Gorce, III, p. 359.

[85] Citado por Bernet, p. 240.

religión cristiana. Es patente que cuando Pontard, obispo de Dordogne, declara ante el Directorio del departamento: «Al abjurar del fanatismo, he terminado con los prejuicios. He roto los lazos que me unían a la esclavitud de la tiranía sacerdotal», y al calificar a su sacerdocio de «un estado que agotó mi existencia»[86], no se limita a renunciar a su ministerio. Albitte, comisionado en Aine y en Mont-Blanc, hace firmar la fórmula siguiente:

«El abajo firmante... ejerciendo el oficio de sacerdote desde el año... bajo el título de... convencido de los errores cometidos por él durante largo tiempo, declara, en presencia del ayuntamiento de... renunciar a ellos para siempre, y declara igualmente renunciar, abdicar y reconocer como falso, ilusorio y engañoso todo pretendido carácter y función del sacerdocio...»[87]. Es evidente que aquí se discute no sólo el ministerio, sino la misma religión cristiana y el carácter sagrado del sacerdote. Existen otras renuncias que son auténticas profesiones de fe deístas, como la de Dubus, de Quesnoy-sur-Deule: «Os he engañado; el Eterno no necesita de nuestras ceremonias para ser objeto de adoración. Los homenajes debemos rendírselos en nuestros corazones... abjuro de mi sacerdocio y quemo todos mis títulos»[88].

El número de sacerdotes que renunciaron de una manera o de otra es muy elevado: 267 en París de los 600 que formaban el clero constitucional en 1791[89]. En Haute-Garonne, 441, 248 de los cuales pertenecían al clero parroquial juramentado de ese departamento (es decir, el 55 por 100 del clero)[90]. En el conjunto geográfico formado por veinticinco departamentos del Sudeste, la cifra calculada recientemente por un historiador es de 3.500 abandonos, lo que representa indudablemente más de un tercio del clero constitucional[91].

[86] Boysson, *op. cit.*, p. 203.
[87] Citado por La Gorce, III, p. 351.
[88] Citado por Peter y Poulet, p. 389.
[89] Pisani, *op. cit.*, pp. 81-82.
[90] Meyer, *op. cit.*, p. 265.
[91] Michel Vovelle.

En sus investigaciones en los Archivos Nacionales, Pierre de la Gorce estudió las estadísticas de abdicación en 148 distritos (de los 562 que existían en 1793). Dedujo un total de «más de 5.600 renuncias o abdicaciones sacerdotales». Calculaba que, multiplicando esta cifra por cuatro, se obtendría un total de más de veinte mil en todo el territorio, cifra que suponía los dos tercios del clero constitucional[92]. La cifra probablemente es exagerada. Fijándola en la mitad estaríamos más próximos a la realidad. De todos modos demuestra una deserción en masa. La Iglesia constitucional no se recuperará nunca. Los fieles se orientan cada vez más hacia la Iglesia clandestina, la de los sacerdotes refractarios. Además, los juramentados no tienen opción. O bien abandonan su ministerio, o bien se ven condenados a la prisión y, en varios casos, a la muerte. El abate Gravier, primer vicario de Saint-Roch en París, nombrado párroco de esta misma iglesia el 25 de agosto de 1792, proyecta reunirse con sus feligreses el 25 brumario del año II (15 de noviembre de 1793) para protestar contra el cierre del templo. Le detienen durante cuatro días y por fin le envían a la Abbaye. Desde su prisión y para congraciarse con sus acusadores, redacta un escrito en favor del divorcio y otro en pro del matrimonio de los clérigos. Se compromete a consagrar su vida a la destrucción del fanatismo. Todo es inútil: el 2 de mesidor (20 de junio de 1794) muere en la guillotina[93].

Aunque no se puede matar a todos los curas, se llega a conseguir una buena cifra de muertes. Entre 1793 y 1794 son decapitados 30 sacerdotes parisienses, entre ellos nueve refractarios[94]. En 28 meses el tribunal revolucionario de Dordogne dicta 25 condenas a muerte: 6 de los condenados son sacerdotes[95]. En Puy guillotinan a tres condenados en 1793 y los tres son curas[96]. Entre octubre de 1793 y octubre de 1794

[92] P. de la Gorce, III, p. 362.
[93] Pisani, *op. cit.*, pp. 105-106.
[94] *Id.*, p. 121.
[95] Boysson, *op. cit.*, p. 204.
[96] Bayon-Tollet, *op. cit.*, p. 352.

la Comisión militar de Parrein-Felix, de Angers, envía a la guillotina a trece sacerdotes no conformistas de la diócesis, cuyo deán, Guillaume Repin, cuenta ochenta y cuatro años[97]. En 1793 y 1794 los directorios de los departamentos de Vivarais y de Velay organizan las llamadas «cazas del cura»[98]. Los curas juramentados dimiten, los refractarios se ocultan. Ya no hay sacerdotes. El cura, por el mero hecho de serlo, está fuera de la ley.

Desgraciado del que le ayude. Ocultar a un sacerdote, aunque sea solamente un día; asistir a misa; esconder ornamentos de culto; todo ello son delitos y los que los cometen son «aristócratas» o «fanáticos», que serán condenados a muerte. Entre las víctimas de los tribunales revolucionarios había muchos que no habían cometido jamás otros crímenes. Estudiemos, por ejemplo, los casos de algunos ajusticiados por orden del tribunal revolucionario de Cambrai, formado el 10 de mayo de 1794 por el delegado Joseph Lebon:

— Angelique Dupuis, vendedora: encontraron en su casa una piedra de moler y restos de pan de oblea; dedujeron que se trataba de una piedra de altar y fragmentos de hostias.
— El marqués de Lavestine y su esposa: escondieron a sacerdotes refractarios.
— Augustin Boulanger: tiene dos hermanos canónigos.
— Eustache Carlier, agricultor: «ha dicho que los curas juramentados de la Asamblea Nacional eran unos miserables»[99].

La comisión militar de Angers condenó a varias mujeres a morir fusiladas sin otro delito que el de «fanatismo», Françoise Michau, hilandera, de 28 años, es acusada de «fanatismo invencible»[100], lo que en el lenguaje «sans culotte» significa

[97] J. de Viguerie, D. Lambert, Ph. Evanno, *Les martyrs d'Avrillé, op. cit.*
[98] Ver Georges Guitton, *Les martyrs de Privars,* París, 1944.
[99] Peter y Poulet, *op. cit.,* p. 358.
[100] Viguerie, Lambert, Evanno, *Les martyrs d'Avrillé,* p. 17.

que no puede prescindir del culto católico. Según Voltaire, los fanáticos no merecían tolerancia[101].

La compasión está desterrada. A la madre de un sacerdote de Puy, el abate Beauzac, se la acusa de ocultar a su hijo. Muere en la guillotina, no sin antes exclamar ante sus jueces: «Una perra puede amamantar a sus cachorros, y una madre no puede tener a su hijo en casa. Sois más feroces que los tigres»[102].

Guerra a Jesucristo

Al mismo tiempo que persiguen a los sacerdotes y a los fieles, los delegados del pueblo y los comités revolucionarios se afanan en hacer desaparecer todos los signos exteriores de culto. Por ejemplo, el 9 germinal del año II (29 de marzo de 1794) la Sociedad de Jacobinos de Toulouse invita «a los representantes legales a que ordenen la destrucción de cualquier objeto de culto, derriben los campanarios, cieguen los nichos de los santos y arranquen los pedestales de las cruces»[103]. En todos los departamentos se descuelgan las campanas y se derriban las cruces, incluidas las de los campanarios, donde son sustituidos por gorros frigios y banderas tricolores, cuando no se destruye el propio campanario. Por ejemplo, en Auvergne la mayoría de las iglesias quedan mutiladas, destrozadas. Hacen pedazos los campanarios de Notre-Dame du Port en Clermont-Ferrand, la torre y las estatuas de la iglesia de Montferrand, además de las dos torres de la catedral. El edificio escapa de la destrucción completa porque lo convierten en el club local[104]. No queda una catedral gótica o románica que no tenga mutiladas o destruidas la mayoría de las estatuas de sus fachadas. El caso más famoso es el del destrozo

[101] «Así pues, es necesario que los hombres comiencen por ser fanáticos para merecer la tolerancia», *Traité sur la tolérance,* 1763, p. 171.
[102] Citado por Bayon-Tollet, p. 352, nota 69.
[103] Citado por Meyer, p. 294.
[104] Paillard, *art. cit.* A.H.R.F., n.º especial, pp. 396-397.

de las veintiocho estatuas de los Reyes del Antiguo Testamento que adornan la de Notre-Dame de París. El 23 de octubre de 1793 el Consejo General de la Comuna considera que «tiene la obligación de hacer desaparecer todos los monumentos que alienten los prejuicios religiosos y que revivan el recuerdo execrable de los reyes, y decreta en consecuencia que en el plazo de ocho días sean derribados y destruidos los góticos simulacros de los reyes de Francia que figuran en la fachada de Notre-Dame». En diciembre, el contratista Varin inicia el proceso (muy ansiado) de la demolición. Los fragmentos de las estatuas yacen en el claustro de la catedral en confuso montón. En 1796 Jean Baptiste Lakanal —hermano del diputado convencional y regicida Joseph Lakanal—, un católico ferviente, adquiere las cabezas que quedan completas y las entierra. En 1977 se descubrieron estos valiosos vestigios en el patio del hotel Moreau, calle de la Chaussée-d'Antin n.º 20[105]. Otras muchas estatuas desaparecieron para siempre. Los delegados ordenaron destruir las de las Vírgenes milagrosas de Boulogne y del Puy. La imagen milagrosa de Notre-Dame de los Ardilliers en Saumur fue guillotinada en la plaza de la Bilange de Saumur.

Y es que no se trata únicamente de suprimir. Hay que ultrajar, hay que profanar. Ése es el objeto de las mascaradas en las que desfilan los «sans culottes» disfrazados de sacerdotes, envueltos en casullas y dalmáticas agitando de modo grotesco cruces e inciensarios. Ése es el objeto de la violación de las tumbas de obispos y canónigos en las catedrales. Ése es el objeto de los saqueos de relicarios y la quema de reliquias como el que tuvo lugar el 24 de diciembre de 1793 en Tours ante una multitud de fieles congregada para asistir a la Misa de Gallo. Los profanadores se deleitan con los insultos más bajos, las injurias más groseras. Un tal Dagorn, guardia del departamento de Quimper, irrumpe en el templo a la cabeza de una banda y, destrozando a sablazos la puerta del sagrario, saca el cáliz y el copón, se desabrocha y ante la concurrencia

[105] *Les rois retrouvés - Notre-Dame de Paris,* París, 1977.

orina en los vasos sagrados[106]. En Auxerre los soldados del ejército revolucionario se apoderan de un crucifijo de cobre situado encima del altar. Uno de ellos lo pasea en son de burla cabeza abajo e invita a los transeúntes a escupir encima. A un obrero que se niega a hacerlo le cortan la mitad de la nariz de un sablazo[107]. La Revolución declara la guerra no sólo a los signos, sino al mismo Cristo. Se quiere derribar la Cruz, pero también se quiere humillar al Crucificado.

Es la guerra del hombre que se rebela, que se revuelve contra la fe que proscribe la razón: «¡Creed, obedeced, callad, ésa es la voluntad de Dios que habla por mi boca, desgraciado el audaz que ose dudar!», grita un seccionario, parodiando a los predicadores[107bis]. Que se revuelve contra una Redención que ofende la bondad del Ser Supremo: es increíble, en palabras de un patriota parisiense, que un Dios bueno haya podido «dejar morir a Su Hijo Único en una cruz para salvar al género humano mientras que le era posible hacerle morir de cualquier enfermedad»[107ter]. Que se rebela por fin contra el sufrimiento: «... sufrir durante toda la vida, sufrir después de la muerte, ésa es la perspectiva que ofrece su culto (el de Cristo), a los desdichados humanos...»[107cuarto].

La incautación del tiempo y los cultos nuevos

Mientras tanto se ejerce sobre el cristianismo un nuevo tipo de violencia: la requisa del tiempo. El cristianismo había consagrado el tiempo, atribuyendo a los días un valor conmemorativo y haciendo de cada uno una fiesta en honor de Dios, de la Virgen o de los santos. El cristianismo protegía el tiempo

[106] Sciout, *op. cit.*, p. 445.
[107] Cobb, *Les armées revolutionnaires,* pp. 661-662.
[107 bis] Discurso de E. Barry, 20 ventoso año II. Biblioteca Nacional, LC2 809, t. II.
[107 ter] Discurso de Boulland, 20 nivoso año II. Biblioteca Nacional. LC2 809, t. II, discurso n.º 3.
[107 cuarto] Discurso de Monvel, 20 frimario año II, sección de Guillaume Tell. Biblioteca Nacional, LB 40, 1867.

por medio de su calendario litúrgico. La Convención fabrica un calendario nuevo, un día de descanso distinto llamado decadi y nuevas fiestas litúrgicas: las de la Razón. La Convención confisca el tiempo en favor de la Revolución.

El calendario revolucionario[108] se somete a votación en dos ocasiones, el 5 y el 24 de octubre de 1793. El Comité de Instrucción Pública prepara la ponencia. El 5 de octubre aceptan la propuesta de Romme sobre la división del tiempo y el 24 la propuesta de Fabre d'Eglantine sobre la denominación de los meses y de los días.

El nuevo año se divide en doce meses de treinta días con cinco días suplementarios en los años normales y seis en los bisiestos. Comienza en el equinoccio de otoño correspondiente al aniversario de la proclamación de la República, el 22 de septiembre de 1792. Cada mes se divide en tres semanas de diez días. El día de reposo semanal es el decadi y cada uno de la semana está indicado por su número de orden: primidi, duodi, tridi, cuartidi, etc.

El calendario está dedicado «a la naturaleza». Los meses llevan nombres evocadores de las estaciones climáticas: brumario por noviembre, termidor por julio, nivoso por enero. Los días están dedicados a nombres de plantas, de frutos o de minerales en lugar de a los de los santos. Cada quintidi lleva el nombre de un animal, cada decadi el de un objeto o una herramienta empleada en los trabajos del campo. Por ejemplo, vendimario resulta ser:

Primera década: Primidi, uva. Duodi, azafrán. Tridi, castaño. Cuartidi, azucena amarilla. Quintidi, caballo. Sextidi, miramelindo. Septidi, zanahoria. Octidi, amaranta. Nonidi, chirivía. Decadi, tinaja.

El efecto más destacado de este calendario es el de suprimir el domingo, así como las grandes fiestas religiosas que marcaban el ritmo del tiempo en la antigua Francia. El día de Todos los Santos se convierte en el de la escorzonera; Navidad, el día

[108] Sobre este tema ver Godechot, *Les institutions de la France, op. cit.*, pp. 363-366.

del perro; Epifanía, el del bacalao; la Candelaria, el del nogal; la fiesta de la Visitación, en la del espliego. Los ponentes no han disimulado sus intenciones anticristianas. Según Fabre, «el ancestral empleo del calendario gregoriano ha colmado la memoria del pueblo de un número considerable de imágenes que ha venerado durante largo tiempo y que son aún hoy la fuente de sus errores religiosos». El mismo Fabre califica el santoral como «un repertorio de mentiras, hipocresía y charlatanería». «¿Para qué sirve vuestro calendario?», pregunta en una ocasión el obispo Grégorie al ponente Romme. Y éste contesta: «Sirve para suprimir el domingo». El 14 frimario del año II (24 de noviembre de 1793) la Convención fija como día de descanso desde entonces para los funcionarios el decadi. El 14 frimario (4 de diciembre) ordena que los ciudadanos se reúnan todos los domingos para leerles las leyes. Lo más difícil es imponer el descanso del decadi. Los delegados se afanan en ello. El 30 ventoso del año II (20 de marzo de 1793) Joseph Lebon, delegado en Arras, dispone:

«Que todo empleado doméstico, conductor de carreta o criado que descanse en un día distinto del decadi, sea arrestado como sospechoso y que los ayuntamientos que no cumplan el presente decreto sean también considerados como sospechosos y tratados como tales».

El mismo Lebon da la orden de detener a las mujeres y a las jóvenes «endomingadas»[109].

Las fiestas revolucionarias contribuyen a este atraco del tiempo. En brumario, después de la Fiesta de la Razón celebrada en Notre-Dame, comienza la serie de inauguraciones de los «templos de la Razón y de las fiestas decaditarias» (las anteriores iglesias parroquiales disfrazadas ahora de «templos») a cargo de las secciones parisienses. Entonces se fijan los rasgos del «culto» revolucionario y el ceremonial de la fiesta adquiere su forma definitiva, matriarcal, militar y naturista al mismo tiempo. Matriarcal a causa de la presencia de

[109] Sciout, *op. cit.*, p. 395.

las madres de familia y sus hijos pequeños; militar porque en él desfilan los ciudadanos armados; y naturista puesto que la liturgia invoca incesantemente a la Naturaleza; las mujeres están presentes por «perpetuar la especie»[109bis], los ciudadanos como defensores de la Patria, la Naturaleza para proteger la libertad. Cuando el día 24 brumario (14 de noviembre) la sección de Marat inaugura su «templo de la Razón» en la «de ahora en adelante iglesia de Saint-André de las Artes», los adolescentes desfilan los primeros cantando «no volveremos a ir al catecismo, ni a misa, ya no nos azotarán por faltar. Nos engañaban, ya no nos engañarán más». Inmediatamente después aparecen los «ciudadanos armados», el presidente de la sección, los miembros de los Comités de Vigilancia y los delegados de las secciones populares. Y luego las madres de familia «con sus hijos de la mano». A continuación, la Libertad representada por la señora Momoro, esposa del presidente de la sección, y por fin «una enorme multitud de ciudadanos». Al llegar al templo, la muchedumbre puede leer la inscripción grabada recientemente en el frontispicio:

«Templo de la Revolución / la razón ha recobrado su imperio sobre el error / y el hombre se despierta tras una larga pesadilla» («Temple de la Révolution / La raison sur l'erreur a repris son empire / Et l'homme se réveille après un long délire»).

La Libertad se sienta en un «sillón antiguo»:

El presidente toma la palabra y hace uso de ella durante dos horas. Cantan un himno anticlerical:

«El tiempo del prestigio ha terminado / Ya no hay impostores a sueldo / La Hidra acaba de ser derribada / por un poco de sabio (sic)» («Le temps du prestige est passé / Plus d'imposteurs à gages, / L'Hydre vient d'être terrassée / Par un peu de sage (sic)»).

[109 bis] «Ya que el hombre tiene que morir, es necesario que se reproduzca para perpetuar la especie y conservar el ordenamiento del mundo» (J. J. Rousseau, *Emile,* «Profesión de fe del vicario saboyardo», ed. La Renaissance du Livre, t. II, p. 191).

La ceremonia termina con el canto de la Marsellesa y la coronación de la diosa[109ter].

El culto de la Razón se extiende rápidamente por toda la provincia. El 2 frimario (22 de noviembre) se celebra en la catedral de Estrasburgo y en días sucesivos en Auch y en Dijon. Todas las catedrales y hasta las iglesias parroquiales se convierten en «templos de la Razón». Sin embargo, ¿puede hablarse de un auténtico culto, a pesar de las denominaciones de «templo» y de «diosa»? En realidad, nada en el ritual de esta fiesta indica un culto religioso. Por supuesto, los actos son los del culto (con cánticos, procesiones, etc.), pero de un culto sin religión. Hay también una diosa que no tiene de divino más que el nombre y que ni siquiera es un ídolo, puesto que no se la adora. En muchos lugares de provincias los patriotas muestran menos imaginación y la fiesta se limita a ser una especie de cortejo cívico semi-militar, semi-rústico. Salen de la ciudad encabezados por el club; les sigue la guardia nacional portando sus armas y tocando los tambores. Luego viene el carro de la diosa arrastrado por chicos y chicas jóvenes. La procesión llega hasta el árbol de la Libertad, al que rodea tres veces, volviendo a continuación al punto de partida, que suele ser el local de la sociedad popular. Hay también procesiones en decadi, pero con menos aparato. No hay carreta ni diosa[110]. De cualquier modo, estas acciones que parodian la religión no tienen nada de religiosas. Las únicas manifestaciones de aquella época que se asemejarían a las ceremonias religiosas son las conmemoraciones de los «mártires» de la Revolución, Marat, Chalier y Lepeletier de Saint Fargeau. Aquí, efectivamente, se pronuncian discursos parecidos a oraciones, se invoca a los manes de los gloriosos difuntos pidiéndoles su protección, todo ello en medio de una atmósfera de emoción y exaltación.

[109 ter] Biblioteca Nacional Lb 40, 1952, sección de Marat (citado por J. M. Huart, *Les sections de Paris et la dechristianization,* memoria de tesis dirigida por J. Viguerie, Universidad de París, Sorbonne, 1986, pp. 59-59).

[110] Leer las memorias de los contemporáneos y en particular las de Ch. Boucher, *La Flèche sous la Révolution. Memoires des Charles Boucher,* publicadas por Alain de Dieuleveut, La Flèche, 1982, 378 p. 166 y sig.

Pero se trata más de una atmósfera religiosa que de religión propiamente dicha.

Si se pretende que la Revolución en el año II creó cultos, hay que admitir por lo menos que fueron cultos sin religión. En todo caso, cultos sin Dios. Entre las innumerables profesiones de fe de los descristianizadores de la época la única religión que llega a detectarse es un vago panteísmo. «¿No es el universo un templo?», pregunta Garnier des Saintes[111]. Chaumette afirma: «El pueblo ha dicho basta de sacerdotes, basta de otros dioses que no sean los de la naturaleza»[112]. Los oradores de las fiestas decadarias sólo invocan a la Naturaleza: «Que la Naturaleza», exclama Momoro, «reciba aquí nuestro homenaje. Ella lo es todo para nosotros, nosotros sin ella no somos nada... ofrezcamos sacrificios a la naturaleza, a la libertad, ése es nuestro culto...»[112bis]. «El hombre es hijo de la Naturaleza», afirma otro orador. «La libertad es también hija de la Naturaleza»[112ter]. Los discursos decadarios sustituyen a la divinidad por esa Naturaleza tan fecunda, tan pródiga, esa «potencia viva»[112cuarto] animada por un destello divino, generador del hombre y de su felicidad; de ella ha salido el hombre, no de las manos de Dios Creador.

La persecución se extiende a todo el cristianismo, no solamente al catolicismo. También los ministros protestantes se ven obligados a cesar en su ministerio. El 20 brumario del año II se les convoca en la catedral para abjurar del cristianismo. Uno de ellos tiene el valor de reafirmarse como cristiano. Le expulsan de la asamblea entre grandes abucheos[113]. En Nîmes son guillotinados cuarenta y siete protestantes sospechosos de girondismo[114]. El pastor Robert Saint-Etienne, que

[111] Citado por Sciout, *op. cit.*, p. 450.
[112] Citado por Sciout, *op. cit.*, p. 371.
[112 bis] Discurso pronunciado el 24 brumario (Biblioteca Nacional, Lb 40, 1952).
[112 ter] Discurso de Charlemagne fils (10 frimario año II, Biblioteca Nacional, Lb 40, 413).
[112 cuarto] La expresión había sido empleada anteriormente por Buffon, *Quadrupèdes*, t. IV, p. 1.
[113] *Id.*, p. 399.
[114] *Id.*, p. 423.

tanto había luchado en favor de la Revolución en sus comienzos, sufrió la misma suerte. Se persigue toda religión, no sólo al cristianismo. El 2 frimario del año II (22 de noviembre de 1793) el distrito de Estrasburgo decide que si los judíos no quieren ser tratados como sospechosos deben renunciar a sus ceremonias. «Tienen que entregar los libros. Se hará un auto de fe en honor de la verdad con todos los libros y signos del culto mosaico el decadi de la segunda década». Los terroristas aborrecen a los judíos. Baudot habla de «una regeneración guillotinaria con respecto a ellos»[115]. La Revolución no persigue a la religión, se alza contra Dios. Y no atenta solamente contra las reveladas, sino contra la religión natural inherente a la naturaleza humana. Se esfuerza por borrar el temor de Dios. El terrorista Vauquoy, bebiendo vino del país en un cáliz de la iglesia de un pueblo de Isère, declara ante los horrorizados campesinos: «Si hay Dios, que me mate de un rayo ahora, delante de todos vosotros»[116]. Según el testimonio del abate Coquelet, si en el departamento del Norte a alguien se le ocurre decir «gracias a Dios», es considerado sospechoso y detenido; hay que decir «gracias a la Naturaleza»[117].

¿Se trata de un materialismo absoluto? No; es más bien, como ya hemos visto, una especie de confuso panteísmo. Por otra parte, los terroristas no niegan radicalmente la inmortalidad del alma. Para ellos la muerte no es un aniquilamiento total, sino una especie de sopor. Un «sueño eterno», dicen copiando a Fouché. El cementerio pasa a ser «el campo del sueño». En el paño mortuorio (de color violeta) se pinta «el rostro del sueño». Se trata de suprimir el temor también en este sentido. El temor del juicio. En junio de 1794, en un discurso decadario, Poultier, diputado por el Norte, afirma lo siguiente:

«En su lecho de muerte, rodeado de toda clase de objetos aterradores, el hombre de los curas sufre los tormentos reser-

[115] Sciout, *op. cit.*, p. 400.
[116] Citado por Cobb, *Les armées revolutionnaires,* 1963, p. 652.
[117] Citado por Peter y Poulet, *op. cit.*, p. 339.

vados a los criminales; sus males se duplican a causa de lúgubres ceremonias, a causa del fúnebre sonido de las campanas, a causa de los rostros descarnados y de los ornamentos aterradores. Pero el hombre de la naturaleza termina como ha vivido; su último pensamiento es el recuerdo del bien que ha hecho; su último suspiro, por la prosperidad de la patria; no muere, duerme»[118].

En resumen, que después de haber negado a Dios, no queda más que negar a la muerte.

Los autores y el fundamento de la descristianización

Como decíamos antes, la descristianización no procede de París. Por otra parte, el papel determinante que representan en esta empresa los convencionales es una realidad. El primer descristianizador fechado es Fouché, un miembro de la Convención. Puede que actuara influido por Chaumette, con quien estaba aliado, y que apareció en Nièvre cuando nuestro delegado inauguraba su obra descristianizadora. Pero es más probable lo contrario. Fouché supera a su amigo en inteligencia, capacidad de decisión y proyectos innovadores.

Después de Fouché todos los delegados convencionales copian su decreto del 9 de octubre y toman medidas semejantes a las del procónsul de Nièvre. Todos los convencionales, independientemente de la tendencia que representen. «Intransigentes», «indulgentes» o robespierristas. Couthon, que es un amigo de Robespierre, descristianiza el Puy-de-Dôme con el mismo celo que Fouché en Nièvre.

Si juzgamos por los hechos de los delegados, en la Convención existe una mayoría favorable a la empresa. Tampoco es cierto que los intransigentes sean más encarnizados que los demás. La acción de Chaumette es real, pero tardía. Hébert se compromete poco en el tema. El primer número del *Père Duchesne* en el que se inician los ataques al clero («Calot») es

---

[118] Peter y Poulet, p. 348.

el 301, de finales de octubre. El número se titula: «La gran alegría del P. Duchesne cuando vio que los "sans culottes" de los departamentos zarandeaban a los clericales ("calotins")»[119].

Entre octubre de 1793 y abril del 94 afluyen a la Convención miles de «informes» procedentes de las sociedades populares en los que los administradores dan cuenta a los legisladores de sus triunfos contra el fanatismo. Todas estas cartas se leen durante las sesiones, se incluyen en las actas y la Asamblea distingue a sus autores con el título de «muy honrosa mención»[120]. La Convención no legisla la descristianización, pero la estimula todo lo posible.

Los convencionales la inspiran y la dirigen. Los poderes revolucionarios locales organizan y activan el cumplimiento. Las sociedades populares suelen ejercer acciones decisivas. En Ris la sociedad existe desde el 20 de octubre de 1793. El 30 obliga al Consejo Municipal a votar la supresión del culto, la requisa del tesoro de la iglesia y el cambio de nombre de la Comuna por el de Brutus[121]. En París las sociedades populares de la mayoría de las secciones son las que imponen el cese de culto[122]. El 21 brumario (11 de noviembre de 1793) la Sociedad de Derechos del Hombre anuncia a la Comuna que una sección así llamada acaba de renunciar al culto católico y que le ha encargado transmitir el hecho[123]. El mayor número de «informes» enviados a la Convención proceden de las sociedades populares. Los textos son muy parecidos. Generalmente se trata de partes de victoria sobre la «hidra del fanatismo». La sociedad se jacta de haber conseguido la renuncia de uno o varios sacerdotes, que ha convertido la iglesia en un Templo de la Razón y que ha celebrado todas las fiestas cívicas. El 23 ventoso (13 de marzo de 1794) se lee en la

---

[119] Citado por A. Souboul, *Les sans culottes parisiens en l'an II*, París, 1950, p. 290, nota 190.
[120] *Archives Parlamentaires*.
[121] S. Bianchi, *art. cit.*, p. 349.
[122] Soboul, *op. cit.*, pp. 295-296.
[123] Soboul, *id.*

Convención la carta de la sociedad popular de Coudray-sur-Seine. Aquellos patriotas se vanaglorian de haber celebrado en un mes «las tres fiestas civiles que los triunfos de la libertad ofrecieron a su veneración.

»La primera tuvo por objeto la victoria que nuestros valerosos defensores de la República obtuvieron sobre los traidores de Toulon.

»La segunda, la inauguración de los bustos de los primeros mártires de la libertad...

»La tercera, el aniversario de la muerte del último rey-tirano...».

En cada ocasión se plantaron los árboles rituales de la libertad, de la «reunión», de la igualdad y de la fraternidad. Las «diosas» de la «razón y de la guerra» pasearon en «carrozas», hubo cantos patrióticos, se representaron escenas de guerra y los festejos terminaron con una «comida cívica» y un baile campestre. Para festejar el 21 de enero guillotinaron a un muñeco sobre un escenario y bailaron la Carmañola. La Convención aplaude y concede la habitual «muy honrosa mención»[124].

Hay otros dos poderes que desempeñan también un papel muy activo: los comités revolucionarios y los ejércitos revolucionarios. Los comités son generalmente los que reciben las renuncias de los sacerdotes. En lo que se refiere a los ejércitos revolucionarios, hemos de recordar que su formación es inmediatamente anterior al comienzo del movimiento. Estaban formados por jacobinos puros y duros y por soldados políticos que se encargaron de las expediciones descristianizadoras en las zonas partidarias aún de la superstición y del «fanatismo». Sus destacamentos realizan auténticas «razzias» de castigo. Mazuel, jefe del ejército revolucionario de Beauvais, arenga a sus tropas: «Vamos a luchar contra el fanatismo y la superstición; contra los curas cuyo dogma es la mentira, cuyo imperio se funda en la credulidad de las mujeres...»[125]. Al menos

[124] *Archives Parlamentaires.*
[125] Citado por Cobe, *op. cit.*, p. 645.

veinte departamentos de la región parisiense, de Normandía, del Sudoeste y del Norte sufrieron los ataques terroristas de aquellos ejércitos políticos.

Así pues, la descristianización la efectuaron los patriotas militantes, los «sans culottes» más puros, una pequeña minoría. No se puede hablar de un «empuje popular». Por otra parte, el movimiento es más fuerte y va más lejos de lo que pretendían sus iniciadores. El 2 frimario del año II (22 de noviembre de 1793) Fostier, miembro de la Convención, lo califica de «irrupción volcánica»[126]. Otros hablan de «explosión», de «desbordamiento». Siempre que se desencadena este tipo de pasiones se llega al desbordamiento. El odio hacia Dios es siempre más violento y más feroz que el odio hacia los hombres. Por otra parte, este movimiento se ve continuamente estimulado y con gran habilidad. A través del sistema de «informes» la Convención mantiene la emulación entre las sociedades populares, lo que incrementa su celo patriótico. Cuando una región no funciona, se envía al ejército revolucionario, como ocurre en la Basse-Normandie. El 1 germinal del año II llega a Caen un destacamento de artilleros. Su jefe escribe: «Nos hemos dirigido a las sociedades populares, donde hemos transmitido los decretos de la Convención». La superstición resiste en Bernay, pero los misioneros con botas terminan con ella: «Bernay», escribe el mismo oficial, «demuestra el mismo patriotismo, la Comuna está formada por buena gente, aunque aún está muy apegada a Dios». Después de largas discusiones, los soldados consiguen borrar el nombre de Dios que figuraba en el árbol de la Libertad para sustituirlo por el de la Razón y los «emblemas republicanos»[127].

«La razón y los emblemas republicanos» son dos términos que resumen todo el empeño. En definitiva, la operación es política, extremadamente política, ya que trata de sacralizar la

[126] Citado por Bianchi, *art. cit.*, p. 345.
[127] Citado por Palou, «Los comienzos de la descristianización en Normandía», *Annales historiques de la Révolution française,* 1952, pp. 511-513.

política y de dotar de un carácter sagrado a la Revolución, a la dictadura montaraz, a los Derechos del Hombre. Los signos que simbolizan esta gran cantidad de ideas nuevas se elevan a la dignidad de símbolos sagrados: la bandera tricolor, el gorro frigio, la «montaña» y la escarapela. Casi todos los informes dirigidos a la Convención exaltan la Montaña. En el de la Comuna de Sens, que se lee el 22 ventoso en la Convención, se dice: «¡Montaña sagrada! ¡Montaña sagrada! De tu seno nace el fuego que nos da vida; tu cumbre sublime continúa iluminándonos: nos reunimos alrededor de ti; esta reunión nos hará fuertes y pronto veremos a la República asentada sobre bases inconmovibles...»[128]. En los *Epîtres et Evangiles du Républicain pour toutes les décades de l'année à l'usage des jeunes sans-culottes*[129] se puede leer la siguiente apología a la gloria de la escarapela (Evangelio de la segunda década de nivoso):

«En aquella época un pueblo defendía sus derechos contra varias naciones de esclavos. El signo de unión del pueblo libre era una escarapela tricolor; los esclavos se ponían furiosos en cuanto veían aquel signo de libertad y de concordia...».

La historia, en resumen, termina así: «Un sans-culotte luciendo su escarapela cae prisionero. Le obligan a gritar "Viva el rey", pero él contesta con un "Viva la libertad". Al mismo tiempo arranca el sable a uno de los soldados y lo "hunde en el corazón del esclavo que los manda. Murió destrozado inmediatamente pero murió *libre*"».

Un nuevo sentido de lo sagrado sustituye al antiguo, pero de un modo absolutamente distinto, sin auténtico culto, sin religión y sin Dios. La política ocupa el lugar de la religión y se reviste de su carácter sagrado.

[128] *Archives parlamentaires,* 1.ª serie, 85, p. 366.
[129] *... presentées à la Convention Nationale par Henriquez, citoyen de la section de Pantheon,* en París, Valere Cailleau. Imprenta-librería calle Bièvre, II año de la República francesa una e indivisible, p. 11.

El Ser Supremo

¿Cómo situar ahora a Robespierre y su fiesta del Ser Supremo celebrada el 20 pradial del año II (8 de junio de 1794)[130] en relación con el tema de la descristianización?

Desde los comienzos de la Revolución, Robespierre se opuso a los que hacían manifestaciones de ateísmo, en primer lugar los girondinos, después los hebertistas; y no oculta tampoco su antipatía por Fouché.

La fiesta del Ser Supremo es la culminación de una acción perseverante dirigida desde brumario por él y por sus amigos a los jacobinos y a la Convención. La eliminación de los hebertistas primero y de los indulgentes después le permitió lograr su objetivo.

La primera etapa es el discurso del 1 frimario (21 de noviembre de 1793) «contra el filosofismo y por la libertad de cultos». Iba dirigida en contra de sus adversarios los hebertistas. Desarrollaba la tesis de la complicidad de los ateos descristianizadores con las cortes extranjeras a fin de desacreditar a la República. El «fanatismo» ha muerto, dice Robespierre. La persecución violenta ya no es necesaria. Sin embargo, hay «hombres que intentan llegar más lejos» y «so pretexto de destruir la superstición, quieren hacer una del ateísmo». No caigamos en la «trampa que nos tienden los enemigos de la República»[131].

El informe Mathieu de ventoso del año II y la propuesta Couthon del 17 germinal inspiran la idea del culto que podría rendirse al Ser Supremo. Según la propuesta Couthon, el Comité de Salud Pública presentará en breve «un proyecto de fiesta decadaria dedicada al Eterno, cuya imagen consoladora no han conseguido eliminar del pueblo los intentos hebertistas».

[130] Albert Mathiez, *Robespierre et le culte de l'Etre Suprème,* en *Autour de Robespierre,* París, 1957, pp. 93-135.
[131] Robespierre, *Textes choisis,* t. 3. Prólogo y comentarios por Jean Poperen, París, 1958, pp. 81 y sig.

La alocución pronunciada el 18 floreal (7 de mayo de 1794) y el decreto aprobado aquel mismo día constituyen una etapa decisiva.

Robespierre pronuncia el discurso titulado «Sobre las relaciones entre las ideas religiosas y morales y los principios republicanos y sobre las fiestas nacionales»[132] en representación del Comité de la Salud Pública. La idea subyacente consiste en que es absolutamente necesario restaurar una moral cuya falta conduce a la degradación de la sociedad. Ahora bien, no puede haber moral si no se admite la existencia de un Ser Supremo ni de la inmortalidad del alma. «La idea del Ser Supremo y de la inmortalidad del alma es una llamada a la justicia; es, pues, una idea social y republicana». El discurso es un grito de alarma. Un gobierno que propugna el ateísmo es insensato y se precipita a su perdición. Y es que no se puede gobernar sin la idea de Dios: «... lo que suple a la insuficiencia de la autoridad humana es el sentimiento religioso que imprime en las almas la idea de apoyo que una potencia superior al hombre da a los preceptos de la moral. No conozco a ningún legislador que haya llegado a nacionalizar el ateísmo».

Dostoievski nos dice: «Si Dios no existe, todo está permitido».

El decreto presentado y aprobado decide que «El pueblo francés reconoce la existencia del Ser Supremo y la inmortalidad del alma» (art. I). El mismo decreto funda el culto oficial del Ser Supremo, que consiste en el cumplimiento de los deberes del hombre («que el culto digno del Ser Supremo es el cumplimiento de los deberes del hombre») (art. II). Al mismo tiempo se instituyen unas fiestas destinadas a «recordar al hombre la idea de la Divinidad»: cuatro fiestas nacionales que coinciden con los grandes aniversarios del 14 de julio, 10 de agosto, 21 de enero y 31 de mayo (caída de los girondinos) y 36 fiestas decadarias dedicadas bien a los principios revolucionarios (Libertad, Igualdad, República, «odio al tirano»), bien a las virtudes morales (Amistad, Frugalidad, Fidelidad conyugal, Piedad filial). Se trata, por lo tanto, de restaurar la sociedad. Robespierre representa el Orden Moral. Sin embargo la fiesta más importante es la del Ser Supremo, que tendrá lugar el 20 pradial.

[132] Texto completo en la edición Poperen antes citada.

El 20 pradial del año II (8 de junio de 1794) se celebra en el Campo de Marte y en las Tullerías de París la primera fiesta del Ser Supremo, que supone también la apoteosis de Robespierre. Desde la mañana se reúnen en las Tullerías los ciudadanos de cuarenta y ocho secciones. Alrededor del mediodía llegan miembros de la Convención vestidos de gala y a continuación Robespierre (que había sido elegido presidente de la Asamblea cuatro días antes). Discurso del propio Robespierre, música y canto del himno de Desorgues.

«Padre del Universo / Suprema Inteligencia / Bienhechor desconocido de los ciegos mortales / Tú revelarás tu Ser a la gratitud / que te eleva a los altares» («Père de l'Univers / Suprême intelligence / Bienfaiteur ignoré des aveugles mortels/ Tu révèleras ton être a la reconnaissance / Qui seule éleve tes autels»).

Acto seguido, el Incorruptible prende fuego a la estatua de cartón que representa el ateísmo y que oculta una imagen en escayola de la Sabiduría. Se consume el Ateísmo y surge la Sabiduría tiznada de hollín.

Se forma el cortejo. Lo encabezan veinticuatro secciones, después el Instituto Nacional de Música y por fin las otras veinticuatro secciones. En medio de los diputados avanza una «enorme carreta de estilo antiguo con colgaduras rojas arrastrada por ocho bueyes de cuernos dorados y sobre la carreta un arado con un haz de trigo y una imprenta, ambas bajo la sombra del árbol de la Libertad».

En el Campo de Marte se erige la montaña de costumbre. La Convención trepa por ella. Robespierre se yergue en el punto culminante. Nuevo discurso de Robespierre. Canto del himno de M.-J. Chénier: «Dios del pueblo, de los reyes, de las ciudades, de los campos». Las niñas tiran flores, truenan los cañones, lloran los viejos. La fiesta ha terminado.

Los 83 departamentos se apresuran a celebrar sus fiestas

imitando las de París. Y se organizan no sólo en las capitales, sino en las demás ciudades, en los pueblos y, como en Dordogne, en las aldeas más minúsculas. La ceremonia obtiene un gran éxito en la mayoría de los lugares. Las buenas gentes creen ver en ella la rehabilitación de la religión. El vicario general católico de Lyon, Linsolas, prohíbe a los fieles que asistan a ellas y hasta que adornen las fachadas al paso de la procesión[133]. Grégoire, en su *Histoire des sectes,* cuenta que la gente asistía con el rosario en la mano[134].

Sin embargo, el culto del Ser Supremo no tiene ninguna relación con el culto católico. Por otra parte, Robespierre ya lo ha avisado en su discurso de floreal:

«Fanáticos, no esperéis nada de nosotros. Orientar a los hombres hacia el culto del Ser Supremo es asestar un golpe mortal al fanatismo...».

Las fiestas, pues, no interrumpen las persecuciones. Al contrario, las recrudecen. A partir del 20 pradial se clausuraron más iglesias que nunca.

Por lo tanto, es un culto antiateo y antifanático al mismo tiempo.

Se trata de un culto muy distinto del pretendido «culto de la Razón». Lo atestiguan los himnos, que son invocaciones al Ser Supremo. Las fiestas se celebran en honor no de una idea, sino de una divinidad a la que se atribuye toda la omnipotencia y el gobierno del mundo. Este Dios es Creador:

«Padre del Universo».

Y providente:

«Bienhechor de los ciegos mortales».

Después de la muerte premia a los buenos y castiga a los malos. Es la «aprobación dada a los preceptos de la moral».

Sin embargo, a pesar de la presencia de una divinidad, a pesar de los honores que se le rindan, parece difícil hablar de una religión. Porque la religión establece un lazo entre Dios y el hombre y aquí no existe tal lazo. Toda religión tiene sacer-

---

133 Ch. Ledre, *L'Eglise sous la Révolution,* p. 182.
134 T. I, p. 114.

dotes y este culto no los tiene. Según Robespierre, «los sacerdotes son a la moral como los charlatanes a la medicina». «Lo que habéis creado no es una religión», dice a Robespierre su amigo Payan en la Convención el 25 florial; «son simples principios, eternos, que el recuerdo de la superstición del ateísmo os ha obligado a recordar a los hombres»[135].

A pesar de todo, el culto al Ser Supremo tiene algo de lo que carece el de la Razón. Es un auténtico culto. Además produce un cambio importante en lo que se refiere a la política. Hemos visto hasta aquí que los descristianizadores habían sacralizado la política. Con Robespierre la política no contiene ya todo lo sagrado, sino que reconoce la existencia de un principio que está por encima del suyo propio.

---

135 Citado por Mathiez, *op. cit.,* p. 125.

CUARTA LECCIÓN

CALMA MOMENTÁNEA Y SEGUNDA PERSECUCIÓN

9 thermidor año II (27 de julio de 1794) 18 brumario año VIII (9 de noviembre de 1799)

En esta lección se incluye el período de la Convención thermidoriana y el del Directorio.

La actitud de los dirigentes de Francia durante este período es de una extremada hostilidad hacia la religión. Los vencedores del Thermidor fueron durante el año II los descristianizadores más encarnizados. Fouché, el hombre que derribó a Robespierre, fue también el que dio la señal para iniciar aquella violenta descristianización. Después del Thermidor disminuyó la presión terrorista y fueron liberados miles de sospechosos, pero la persecución religiosa no cejó. El advenimiento del Directorio no contribuye a modificar esta situación, ya que los convencionales conservan la mayoría parlamentaria gracias al decreto de los dos tercios. El golpe de Estado de fructidor del año V (3 de septiembre de 1797) provoca el retorno a una

persecución cuya violencia es comparable a la del año II y a una descristianización aún más sistemática.

* * *

LA CALMA

Un régimen de semilibertad

A pesar de la hostilidad de los gobernantes, durante un primer período que se extiende desde Thermidor al golpe de Estado de fructidor se llega a establecer una etapa de relativa libertad. Se puede hablar de calma si se compara con el precedente y con el que le sigue.

La calma no se manifiesta en seguida; se hace esperar. Durante los seis meses que siguen al Thermidor las leyes de proscripción se aplican a sacerdotes y a fieles en todo su rigor[1]. En París mueren en la guillotina durante ese período por lo menos siete sacerdotes. A los delegados en provincias les preocupa cada vez más el clima de opinión que reclama la libertad de culto. Algunos se dejan impresionar y hacen gala de una tolerancia desacostumbrada. En Alsacia, Foussedoire excarcela a todos los curas constitucionales. Albert, en Champagne, pone en libertad a todos los sacerdotes prisioneros. Mientras tanto, el 3 frimario del año III (23 de noviembre de 1794) los representantes de Albi, Mallarmé y Bouillerot, dictan una orden muy severa en contra del ejercicio clandestino del culto: «Las iglesias citadas se clausurarán a partir de la publicación del siguiente decreto... Se descolgarán y romperán las campanas... Quedan prohibidas todas las reuniones de los ciudadanos, excepto las de la celebración del decadi». Unos días antes el propio Mallarmé había invitado a los habitantes de Toulouse a adorar la Revolución en los siguientes términos:

[1] Sobre la persecución a cargo de los comisarios del Thermidor, ver Sciout, *op. cit.*, pp. 463-469.

«A la Creación de los siete días sigue la creación de la Constitución francesa; en lugar del domingo tenemos el decadi. Ya no es una Virgen pariendo sin dolor a un Hombre-Dios, sino el pueblo siempre puro e incorruptible dando a luz a la libertad. Ya no estamos obligados a adorar a la trinidad heteróclita e incomprensible de los cristianos: lo que debemos incensar es la libertad, la igualdad, la fraternidad...»[2].

Esta declaración ofrece un gran interés, ya que demuestra hasta qué punto sacralizaron la política los hombres de la Revolución.

Varios representantes, como Bordas en Gironde, Musset en Auvergne, Gauthier en Savoie, Gales en Côte-d'Or, Sevestre en Haute-Savoie, etc., se muestran absolutamente hostiles a toda liberalización. En el distrito de Pontarlier los comisarios Besson y Pelletier ordenan que los templos se abran sólo los días de decadi y exclusivamente para el culto decadario.

No parece que se acerque una época de tolerancia.

Sin embargo, los tiempos no son los mismos. Ciertos acontecimientos nuevos obligan a la Convención a desistir de su actitud.

El primero es el decreto financiero del 18 de septiembre de 1794, por el cual se decide que «la República francesa no se hace cargo de los gastos ni de los salarios de ningún tipo de culto». Desde ese día ya no existe Iglesia Estatal ni, por lo tanto, razones legales para perseguir a los refractarios.

El segundo es el alegato de Grégoire el 1 nivoso del año III (21 de diciembre de 1794) en favor de la libertad de cultos o, más exactamente, de la tolerancia. Hay que unir a los franceses, dice Grégoire: «Conseguir la unión entre los miembros de la gran familia francesa es ganar una batalla». De paso diremos que el lenguaje de la unión está en boca de casi todos los revolucionarios. Ya era el de Robespierre. Cuando se trastroca el orden social y se persigue a una categoría determinada

[2] Citado por Sciout, p. 464.

de ciudadanos se produce una lógica inquietud por las consecuencias y hay que predicar la paz y la reconciliación con objeto de conservar el poder.

A continuación Grégoire comenta punto por punto la tolerancia civil, que era la de la filosofía de las Luces, la de Turgot en sus *Cartas a un gran vicario* y la de Voltaire en el *Tratado de la tolerancia.* La persecución, dice, sirve solamente para alentar el «fanatismo» y la superstición. Por lo tanto, se debe garantizar la libertad de los cultos evitando, por supuesto, dar preponderancia a una religión sobre las demás. «¿Qué se puede hacer ante la doble imposibilidad de apagar el principio religioso y reunir de golpe a todos los ciudadanos en las mismas creencias? ¿Qué se puede hacer sino garantizar la libertad indefinida de todos los cultos...? Que ninguna religión pretenda usurpar este dominio ni forzar la voluntad de nadie. A los ojos del legislador, todos tienen los mismos derechos». Para comprender estas palabras es preciso indicar que las pronunció a propósito de un proyecto de ley sobre las fiestas decadarias presentado por M.-J. Chénier. En resumen, la sugerencia de Grégoire es que el culto decadario renovado por la Convención de Thermidor no sea la religión dominante que «excluya a todas las demás». La petición es muy hábil. La misma expresión «religión dominante» provoca el horror de los revolucionarios. Los filósofos habían condenado la idea. La Constituyente había negado el principio y Robespierre había quedado como el déspota que trató de instaurarla.

El discurso de Grégoire termina con el proyecto de decreto concebido en estos términos:

«Las autoridades constituidas se encargarán de garantizar a todos los ciudadanos el libre ejercicio del culto tomando las medidas necesarias para que se mantengan el orden y la tranquilidad».

La Convención acogió la propuesta con cierta benevolencia. Por otra parte, el obispo de Blois había tomado tales precauciones oratorias, hablaba con tanta corrección el lenguaje de la filosofía y de la Revolución, que su discurso era inatacable y nadie pudo plantear objeciones concretas. Los

periódicos se hicieron eco de aquella propuesta de libertad que coincidía con los deseos de la opinión pública.

El segundo acontecimiento destacable que allana el regreso a la libertad religiosa es la pacificación del Oeste del país. Desde diciembre la Convención, dispuesta a terminar con aquella guerra civil, multiplica sus intentos de conciliación con los insurgentes. Los delegados liberan a los prisioneros y prometen una amnistía. Se preparan conversaciones con Charrette por intermedio de la señora Gasnier-Chambon. Las negociaciones, iniciadas con Dubruc y Béjarry por parte vendeana, continúan a cargo del mismo Charrette y culminan con el tratado de la Jaunaye del 18 pluvioso del año II (6 de febrero de 1795). El documento consta de tres artículos completos expresados por cinco disposiciones. Las distintas cláusulas son muy favorables a los vendeanos, que consiguen la amnistía, indemnizaciones y la facultad de conservar su guardia territorial. Se advierte la preponderancia del tema religioso. Los tres artículos del tratado no mencionan otro asunto.

Son los siguientes:

«Artículo 1.º— Todo individuo y todas las secciones de ciudadanos pueden ejercer su culto libre y pacíficamente.

Artículo 2.º— Los individuos y ministros de cualquier culto no podrán ser molestados, inquietados o perseguidos por el ejercicio libre, pacífico e interno de su culto».

El tercer artículo se refiere a que las autoridades civiles y militares se encargarán de hacer cumplir el presente tratado.

La primera de las cinco disposiciones se relaciona igualmente con el culto y determina que los sacerdotes refractarios podrán ejercer su ministerio con total libertad.

El 8 floreal (27 de abril) los jefes de los Chuanes firman un acuerdo semejante en Mabilais; y Stofflet, tras continuar la lucha, cede y firma en St.-Florent-le-Vieil el 13 floreal del año II (2 de mayo de 1795).

La Convención puede ahora constatar dos hechos:

El primero, que la concesión de la libertad de culto basta para desarmar la resistencia más tenaz. El segundo es la prioridad para los insurgentes de la libertad religiosa sobre el

restablecimiento de la monarquía. Al firmar la paz con la Convención, chuanes y vendeanos aceptan el someterse a las leyes de la República. Han luchado por la religión y por el rey. Pero tener la religión (y los sacerdotes) les basta. Se ha dicho que el tratado de La Jaunaye contenía artículos secretos referidos a la restauración monárquica. Se ha dicho que Charette no habría firmado la paz sin esa condición. Lo más curioso es que esos artículos secretos no los ha visto nadie, excepto Napoleón, que los cita en sus *Memorias.* Probablemente ni Charette ni los otros jefes renegaron de la causa monárquica, pero cedieron ante la primacía de la restauración de la religión sobre la del rey. Es éste un aspecto lleno de significado para los miembros de la Convención. Buscan su propio beneficio, como hará Bonaparte varios años después cuando negocie el Concordato.

La religión había sufrido una violenta persecución. Ahora conoce una época de semi-tolerancia, de libertad vigilada. Este nuevo régimen se asienta en los tres decretos siguientes: decreto del 3 ventoso del año II (22 de febrero de 1795), según el cual «no puede impedirse el ejercicio de cualquier clase de culto»; decreto del 11 pradial del año III (30 de mayo de 1795) que devuelve las iglesias al culto bajo determinadas condiciones; decreto del 30 de septiembre de 1795 (7 vendimiario del año IV) que especifica las condiciones del ejercicio del culto en domicilios particulares. Ésas son las disposiciones más significativas; ahora hay que analizar los tres artículos en conjunto para ver cuáles han sido sus consecuencias para la religión y para sus ministros.

En primer lugar constatamos que, desde aquel momento, Francia se encuentra en un régimen de *separación de hecho de la Iglesia y del Estado.*

Se fija la fecha de esta separación según la de la ley de ventoso, aunque es anterior y se remonta al decreto, antes citado, del 2.° día complementario del año II (18 de septiembre de 1794), que dispone: «la República francesa no se hará cargo de ningún salario ni de ningún culto». Añade que «la República no proporcionará local alguno ni para el ejercicio del culto ni para alojar a sus ministros». El artículo 345 de la Constitución del año III (aprobada en agosto de 1795) ratifica esta separación: «nadie puede ser obligado a contribuir a los gastos del culto: la República no subvenciona a ninguno».

De este modo los thermidorianos dan fin a la extraña situación de una Iglesia de Estado para un Estado sin religión. La Iglesia constitucional continúa existiendo, aunque ya no merece ese nombre porque no pertenece al Estado. La Revolución vuelve a sus criterios iniciales, los de la tolerancia filosófica. Gracias al status que disfrutaba, la Iglesia de Estado podía pasar por ser una religión dominante. Ahora bien, el sistema de la tolerancia excluye toda religión dominante. La Convención de Thermidor declara que no desea imponer ninguna religión. «La Convención Nacional nunca tratará de imponer su yugo sobre las conciencias», afirma J.-M. Chénier. La separación de la Iglesia y del Estado forma parte de la lógica de la tolerancia filosófica.

La libertad legal de los cultos procede de un criterio análogo. Las disposiciones de la ley de ventoso relativas a la libertad de culto son de inspiración netamente filosófica y anticristiana. Según el ponente Boissy-d'Anglas —que es el representante típico del thermidoriano agnóstico y materialista—, la concesión de una relativa libertad de cultos no trata de satisfacer las legítimas aspiraciones de los franceses. Trata únicamente de evitar unas persecuciones que fabrican mártires y reaniman el fanatismo. Dice:

«Vigilad aquello que no podéis impedir; regulad lo que no podéis prohibir; guardaos de las persecuciones que fabrican mártires. Que las ceremonias sean lo suficientemente libres como para que en seguida pierdan su valor»[3].

La libertad decretada a partir de esta ponencia es una libertad puramente privada, ya que ni el Estado ni las Comunas proporcionan locales para el culto y las ceremonias tienen que desarrollarse en domicilios particulares. Y es una libertad invisible, porque las ceremonias en la vía pública están prohi-

[3] Sobre esta ponencia, ver el análisis de P. de la Gorce, IV, p. 47.

bidas (art. 4) y «no puede colocarse ningún distintivo de culto en lugares públicos» (art. 7).

La ley del 11 pradial, a pesar de presentar muchas restricciones, da más facilidades. Después de la ley de ventoso, las autoridades comprueban que es muy difícil encerrar el culto en domicilios particulares. Las gentes reclaman sus iglesias y con frecuencia las ocupan. A los quince días de aprobar la ley, se reabre la iglesia de Saint-Germain-des-Prés en París y el párroco celebra una misa. El 25 ventoso un informe de la policía indica:

«La puerta de la iglesia que da a la calle ha permanecido abierta esta mañana a causa de la considerable afluencia de fieles; no se pudo cerrar hasta la tarde. Se ha respetado el domingo; han cerrado la mayoría de los comercios y había colas a la puerta de las iglesias»[4].

El 22 germinal del año III (11 de abril de 1795) Collombel de la Meurthe, delegado en la Haute-Garonne, Tarn y Gers, señala que «en varias localidades unos hombres ofuscados, diciéndose del pueblo, se han apoderado por la fuerza de las citadas iglesias...».

La Convención tiene que tomar en cuenta la fuerza de la presión popular. Por otra parte, el fracaso de las «jornadas» del 12 germinal (1 de abril de 1795) y del 1 pradial (20 de mayo de 1795) acarrea una violenta reacción antijacobina. Las condiciones políticas son favorables a una nueva liberalización.

La proposición de la ley del 11 pradial la presenta en la Convención un hombre al que, en rigor, se puede calificar de «moderado». Se trata de Jean-Denis Lanjuinais, miembro de la Convención no regicida, detenido poco antes del Thermidor, evadido, reintegrado después del Thermidor, hombre ciertamente religioso, aunque de una religión poco profunda que parece haber perdido consistencia al menos durante esa época de su vida. Por esta razón califica de «devocioncilla» el culto al Sagrado Corazón. Lanjuinais es galicano. Ha sido uno

[4] Citado por Joseph Grente, *Le culte catholique à Paris, de la Terreur au Concordat,* París, 1903, 487 p., p. 9.

de los autores de la Constitución Civil del Clero y ha ocupado un puesto en el Comité eclesiástico de la Constituyente. Escribió lo siguiente: «La Iglesia Galicana ha sido siempre reconocida por el Estado...». La ley que propone restituye las iglesias al culto. Aunque no lo confiesa, su propósito es que el Estado, propietario de los templos, contribuya a través de dicha ley al ejercicio de la religión y a restaurar el carácter oficial de la antigua Iglesia Constitucional. Lanjuinais representa el regreso de los constituyentes[5].

Efectivamente, la ponencia de Lanjuinais, como la de Boissy d'Anglas en ventoso, no aboga por la religión en sí misma. Sus argumentos son puramente políticos. Trata de demostrar que la libertad de cultos hará que los ciudadanos apoyen con mayor intensidad a la República. Añade argumentos policíacos a su disertación: es más fácil vigilar las iglesias que «las reuniones en los domicilios».

De este modo la ley autoriza a los ciudadanos el empleo para el culto de las iglesias, propiedad de las comunas, con la condición de que las mantengan y las reparen. Tampoco quedan a su completa disposición, puesto que tienen que utilizarse para las «asambleas organizadas por la ley», es decir, para el culto decadario (art. I). En París se abren solamente 12 iglesias, una por barrio.

La ley suscita un gran entusiasmo. Las iglesias, reabiertas inmediatamente, se llenan de fieles. En el mes de julio el abate de Bourg, sacerdote refractario que ha permanecido oculto durante el Terror, celebra en Toulouse, representando al arzobispo legítimo, un acto de reparación solemne en las iglesias profanadas por los sacrilegios del año II. Todos creen que en Francia ha quedado restaurada la religión. Y, de hecho, durante más de dos años (de mayo de 1795 a septiembre de 1797) se abren al culto numerosas iglesias a pesar de las pejigueras administrativas y policíacas. La Convención ataca

[5] Marquis d'Argenson, *Jean-Denis comte Lanjuinais, juriste et homme politique de la Révolution et du début du XIX siècle, 1753-1827,* Poitiers, 1977, 174 p.

a la derecha o a la izquierda alternativamente. Su enfrentamiento con la derecha se traduce en una restricción de la libertad de culto. Por ejemplo, la ley de vendimario del año IV (24 de septiembre de 1795) prohíbe toda ceremonia religiosa en las casas particulares, siempre que la asamblea sobrepase el número de diez asistentes. La misma ley impone a los ministros del culto un juramento de lealtad hacia la República.

Esto nos conduce a la situación de los sacerdotes.

La ley de ventoso dice que la República «no reconoce a ningún ministro de culto», pero las de pradial (y vendimiario) les obligan a declarar el lugar en el que ejercen su ministerio y a prestar el juramento de lealtad al régimen. Por un lado los sacerdotes no existen; por el otro, están sometidos a una vigilancia especial por su cualidad de tales.

La ley de ventoso les obliga a la promesa de «someterse a las leyes de la República» y la de vendimiario agrava sensiblemente dicha sumisión. Desde aquel instante nadie puede ejercer el culto si no suscribe ante el ayuntamiento la siguiente declaración, que debe quedar expuesta en un lugar visible de la iglesia:

«Reconozco la soberanía del conjunto de los ciudadanos franceses y prometo sumisión y obediencia a las leyes de la República»[6].

Es el quinto juramento que se exige a los sacerdotes desde el comienzo de la Revolución. El régimen revolucionario manifiesta una vez más su desconfianza hacia la raza sacerdotal, a la que continúa creyendo enemiga de sus principios. Sin embargo, los sacerdotes esta vez no le dan la razón. La inmensa mayoría se somete a la ley y presta el juramento. El abate Emery (que pasó diez meses en prisión y no fue liberado hasta después del Thermidor) tranquiliza su conciencia en lo que se refiere a «la sumisión a las leyes de la República» esgrimiendo un hábil razonamiento: «La sumisión no implica en absoluto la aceptación de las leyes: se puede ser extraordinariamente sumiso a las leyes muy injustas». El abate recuerda que los

[6] Sobre este juramento, ver Sciout, p. 479.

primeros cristianos habían dado pruebas de su lealtad a los emperadores, quienes les perseguían a pesar de ello. Adopta también una actitud favorable al juramento de vendimiario, aprovechando la famosa distinción entre el hecho y el derecho. Se puede ser hostil a la democracia y no admitir la soberanía del pueblo, pero no hay más remedio que reconocer el hecho de que este régimen existe y es el que gobierna actualmente en Francia. El juramento, pues, no es más que el reconocimiento de un hecho[7].

Los sacerdotes no conformistas empiezan a volver a Francia inmediatamente después del Thermidor. La Convención no adopta de momento una actitud determinada ante ellos. Hasta septiembre de 1795 (vendimiario del año IV) se atraviesa por un período de incertidumbre. Tras la ley de pradial se enfrentan dos criterios. El comité legislativo declara el 29 pradial (17 de junio) que el acta de sumisión no tiene nada que ver con los juramentos anteriores, «que hay que limitarse a exigirla... sin profundizar más allá; toda investigación, toda pregunta ulterior significaría un abuso de autoridad». Según este criterio, el sacerdote refractario puede volver a Francia y ejercer el culto con la única condición de declararse sometido a las leyes. Por su parte, el Comité de Seguridad General —encargado de la policía del territorio— no lo entiende así y continúa deteniendo y condenando a muerte a los sacerdotes que tenían que estar desterrados[8]. Los delegados adoptan distintas actitudes. En Rennes, Grenot declara que se puede prestar el juramento de pradial acompañado de todas las restricciones religiosas que se deseen. Sin embargo, Ferroux, Poulain, Grandprey y Espinassy, enviados al Ain, Isère y otros departamentos, persiguen y detienen a los refractarios.

En septiembre de 1795 la Convención se pronuncia. Es un regreso al Terror. El 20 fructidor del año III (6 de septiembre de 1795) declara desterrados a perpetuidad a los sacerdotes afectados por las leyes de 1792 y 1793. El 3 brumario (25 de

[7] Ver Leflon, *Monsieur Emery, op. cit.*, pp. 403-404.
[8] Divergencias bien estudiadas por Sciout, *op. cit.*, p. 479.

octubre) estas leyes entran de nuevo en vigor explícitamente. El artículo 10 de la última prohíbe el ejercicio de cualquier función pública a los padres o partidarios de los sacerdotes no juramentados. Ya no existe la menor ambigüedad. Los refractarios siguen siendo los principales enemigos del régimen. Continúan fuera de la ley.

La reanudación del culto

A pesar de que la libertad se halla muy controlada, algunos sacerdotes vigilados y otros bajo sospecha y siempre amenazados con el arresto, la fe se fortalece y el culto se reanuda por todas partes. Las condiciones no son muy favorables, pero la Misa se celebra públicamente por doquier.

Esta reanudación se produce en cuanto se promulga la ley de ventoso y su ritmo se acrecienta a partir de la de pradial.

París marca el comienzo: desde germinal (abril de 1795) se vuelven a abrir al culto varias iglesias y capillas. Saint-Louis de Antin, la antigua iglesia de los capuchinos de la calle Caumartin, lo hace el 5 germinal del año III (26 de marzo de 1795)[9]. La ley de pradial permite la restitución de las iglesias y la reanudación de la vida parroquial. El mes de junio es testigo del florecimiento de los lugares de culto. Saint-Eustache lo recomienza el 27, Sainte-Marguerite el 18[10].

Las provincias lo hacen con mayor retraso. En Toulouse la primera iglesia que se reabre por orden de la municipalidad —y que es la antigua capilla de los cartujos— no lo hace hasta el 7 de julio[11]. En la mayoría de los departamentos la situación continúa siendo confusa y la reanudación se efectúa a partir de julio o de agosto. Al parecer se teme un gesto de malhumor del delegado o un viraje del gobierno. El caso de la región de Senlis es característico. Aquí los párrocos regresan y se ponen

[9] Según Pisani, *op. cit.*
[10] *Id.*
[11] J.-Cl. Meyer, *op. cit.*, p. 372.

a ejercer su ministerio cueste lo que cueste durante los meses de marzo y abril. El párroco de Eve, por ejemplo, comienza a llevar los registros de catolicidad en abril de 1795. El cura de Saintines dice misa en su iglesia el domingo de Ramos, 29 de marzo. Ese día apunta en la primera página de un registro completamente nuevo:

«Domingo de Ramos... he vuelto a celebrar el Santo Sacrificio de la Misa y he reanudado las demás actividades propias de mi ministerio».

En tres días, Sábado Santo, Domingo y Lunes de Pascua, bautiza a dieciséis niños nacidos antes de su regreso.

Lo mismo sucede en la mayoría de las parroquias.

Sin embargo, a principios de abril reaparece en el departamento de Oise André Dumont, el terrible representante descristianizador. Al momento se reaviva el celo de los administradores. El 8 de abril el distrito promulga un decreto vengativo. El texto dice así: «La ley trata de derribar para siempre aquel orgulloso poderío que daba a una religión atribuciones despóticas para destruir a las demás... Por lo tanto, es fundamental que los curas, esos «animales salvajes», pérfidos y astutos, no puedan reavivar las llagas sangrantes».

Al enterarse de que el párroco de Saintines ha reanudado sus funciones, le ordena suspenderlas inmediatamente. El día 23 de abril el sacerdote se refugia en un castillo cercano, donde dice misa y bautiza. La alarma es de corta duración. El 5 de mayo vuelve a su iglesia.

En el mismo Senlis son necesarias la insistencia de la población y varias peticiones para que la autoridad se decida —y no lo hace hasta el 15 de agosto— a devolver al culto la catedral de Notre-Dame[12].

De todos modos, la maquinaria está en marcha. Y no se la puede detener. Las reaperturas de iglesias se multiplican por todo el país. Se produce una indudable disminución a raíz de las leyes de proscripción de los juramentados, pero después de germinal del año IX (abril de 1796) el ritmo se acelera de

[12] Léon Gruat, *La diocèse de Senlis, op. cit.*, pp. 60-64.

nuevo. El 1 de diciembre de 1796 el abate Boulogne escribe: «Cada día, se abren nuevos templos y la afluencia de fieles, lejos de disminuir, aumenta sensiblemente...»[13].

Según el artículo VI de la ley de pradial, los ayuntamientos y las corporaciones administrativas son las encargadas de la reapertura de las iglesias. En la práctica —y conforme al espíritu de la ley— las autoridades confían las iglesias a los ministros y a los ciudadanos que lo solicitan. El antiguo párroco no juramentado de Saint-Roch, que volvió de la emigración justamente antes del Thermidor, se presenta al directorio del departamento de París, hace una petición para entrar en posesión de su iglesia, declara su sumisión a las leyes y recibe las llaves el 27 de junio. El 28 abre las puertas y dice misa. Una sociedad de laicos solicita la reapertura de Saint-Eustache[14]. El 22 de mayo 148 firmantes de Senlis piden que se limpie la catedral y exigen que se diga una misa en el Hospital General «hasta que se restaure la iglesia de la comuna». En días sucesivos los fieles reponen los objetos de culto que habían escapado a la destrucción de los vándalos en el año II. «El ciudadano Lebat, marmolista, vuelve a instalar gratuitamente el altar de mármol que había permanecido guardado en el cementerio: el ciudadano Arbaret regala el sagrario de la antigua iglesia de los capuchinos». Encuentran y vuelven a instalar el sitial del obispo. Sin embargo, es necesaria una segunda petición (fechada el 3 de agosto) para conseguir la reapertura de la catedral[15].

Así es la fuerza, así es la generosidad ante el retorno a la religión pública. De todos modos debemos ponderar su importancia sin exagerarla. Si se compara el número de lugares dedicados al culto a disposición de los fieles en 1796 con los que aparecen en 1792 observaremos una sensible diferencia. Según una encuesta de florial del año IV (abril-mayo de 1796) en aquellas fechas se abrieron en París 56 templos[16]. Esta cifra

[13] Pisani, *op. cit.*, t. II, pp. 304-308.
[14] *Id*, pp. 309-311.
[15] León Gruat, *op. cit.*
[16] Pisani, *op. cit.*, t. II, p. 276.

es ciertamente muy inferior a la de 1792. No hay que olvidar que desde 1792 se vendieron como bienes nacionales gran número de edificios religiosos, capillas de conventos, oratorios y hasta iglesias parroquiales. Sin mencionar los destruidos o saqueados que quedaron inutilizables.

Los sacerdotes que celebran el culto restaurado en las iglesias restituidas pertenecen a ambos cleros, el refractario y el «constitucional», pero el refractario es el más numeroso. En el París de 1796 de los 56 lugares de culto 16 ó 17 son atendidos por ex constitucionales y el resto por los refractarios. Por otra parte, los no juramentados sólo tienen tres iglesias parroquiales y los juramentados 11. Existe el caso del párroco de Saint-Philippe-du-Roule, Laurent Fernbach, quien, al incorporarse a sus funciones en germinal del año III, no reconoce ni la autoridad del arzobispo legítimo ni la del «presbítero» constitucional[17].

También en los departamentos se advierte la ventaja de los refractarios sobre los ex constitucionales. En el distrito de Toulouse el abate Bourg (vicario general de François de Fontanges) «reconcilia» ambas iglesias reconstituidas y los fieles de la legítima llevan el control de los comités parroquiales. En julio de 1796 veintiocho comisarios de estos comités dirigen una petición a los administradores. Afirman su fidelidad a Roma y declaran que no admitirán jamás en sus iglesias a sacerdotes que no compartan su actitud. A partir de vendimiario del año III la aplicación de las leyes de proscripción no implica la interrupción del culto en las iglesias abiertas, pero obliga con frecuencia a los sacerdotes refractarios a ceder el puesto a sus competidores. Así, el 11 de octubre de 1796 los sacerdotes no conformistas de Saint-Sernin de Toulouse se ven sustituidos por Hubert, un cura «patriota»[18]. Los obispos «constitucionales» aprovechan esta persecución dirigida contra sus adversarios para ampliar su campo de influencia y para

[17] Pisani, *op. cit.*, p. 279.
[18] J.-Cl. Meyer, *op. cit.*, p. 407.

organizar sus diócesis. El obispo de Haute-Garonne, Sermet, visita un centenar de parroquias y ordena a treinta sacerdotes[19]. En cualquier caso, esa etapa feliz no dura mucho tiempo. A partir de abril de 1796 las administraciones de los departamentos comienzan a liberar a los curas refractarios detenidos y el clero no juramentado recupera algunas de sus posiciones perdidas[19bis].

Las dos Iglesias. Comparación

Ambas Iglesias han aprovechado las circunstancias para reorganizarse.

Para la Iglesia constitucional la operación reviste grandes dificultades. Como su nombre indica, esta Iglesia no existía más que en razón de la Constitución Civil. El decreto de ventoso hace caduca la ley. Por otra parte, el clero juramentado ha resistido mal la prueba. De los ochenta y dos obispos de 1792 sólo una veintena continúa ejerciendo sus funciones a principios de 1795. En tres años se produjeron doce muertes naturales, ocho en el cadalso y diez matrimonios. Los otros renunciaron o, sencillamente, dejaron de ejercer[20]. En cuanto a los sacerdotes, ha habido pocos «en opinión de Le Coz, obispo de Rennes, que hayan resistido firmemente ante la tempestad»[21]. Y, por fin, en lo que se refiere a los fieles, solamente un cinco por ciento, según Sermet, obispo de Toulouse (en una carta del 26 germinal del año III, abril de 1795)

[19] Meyer, *op. cit.*, p. 409.
[19 bis] El clero refractario es el único que tiene vocaciones. Solamente en París, entre mayo de 1795 y julio de 1797, Monseñor Maillé de la Tour Landry ordena a 195 sacerdotes. Sobre las ordenaciones durante la Revolución consultar Christian Dumoulin, «El movimiento de vocaciones sacerdotales bajo el Directorio y el Consulado y su significado en relación con el choque descristianizador revolucionario». *Christianization et déchristianization. Actes de la Neuvième rencontre d'histoire religieuse* (de Fontevraud), Angers, 1986.
[20] La cuenta es de P. de la Gorce, *op. cit.*, t. IV, p. 52.
[21] Citado por Michel Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le dix-huitième siècle,* t. VII, p. 268.

serían aún partidarios de la nueva Iglesia creada por la Constituyente. No se puede contar con la ayuda por parte del Estado, puesto que se acaba de proceder a la separación. El único lazo fuerte —fuerte lazo— es el de la connivencia. Los partidarios de la Iglesia constitucional continúan representando el apoyo y la fidelidad a las instituciones republicanas. El 12 de enero de 1795 el abate Rangeard, un sacerdote de Maine-et-Loire, escribe a Grégoire: «Mi fe es la vuestra, querido amigo, vos y yo moriremos cristianos y republicanos»[22].

La puesta en marcha es obra de Grégoire. El obispo de Loir-et-Cher se apresura a sacar partido de las posibilidades que ofrece la ley de ventoso. El 25 de ese mes (15 de marzo de 1795) forma un «Comité de obispos reunidos» compuesto por cinco prelados: Saurine, Gratien, Royer, Desbois y él mismo. Los cinco dirigen a sus colegas una circular que califican de «encíclica». Es una profesión de fe y un reglamento «sobre la administración de la diócesis y de las parroquias» en las nuevas circunstancias. La Iglesia Constitucional es desbautizada y toma el nombre de «Iglesia galicana». En los meses siguientes treinta obispos «reunidos» se adhieren a los principios de la encíclica. Algunas diócesis que carecen de obispo siguen las recomendaciones de los Reunidos y se proveen de un consejo de sacerdotes encargado de gobernar provisionalmente la diócesis bajo el nombre de «presbiterio»[23]. El «presbiterio» se forma en Angers en mayo de 1795. Se compone de ocho sacerdotes «de costumbres y doctrina». El 1 de mayo de 1795 aparece el primer número de los *Annales de la Religion,* periódico destinado a sostener y propagar la Iglesia galicana. El día del Corpus Christi, Grégoire oficia pontificalmente ayudado por otros «Reunidos» en una solemne ceremonia en la iglesia de Saint-Médard, donde inaugura los fastos de la Iglesia galicana.

[22] Citado por Queruau-Lamerie, *Le retablissement du culte après la Terreur. Orthodoxes et constitutionels (1795-1803),* Angers, 1907, p. 12.
[23] Un buen resumen de esta reorganización en Ledre, *L'Eglise de France sous la Révolution,* pp. 220-228.

Esta nueva Iglesia afirma enérgicamente su doble ortodoxia católica y republicana.

En primer lugar, católica: «Creemos», dicen los Reunidos, «que la Iglesia es la congregación de los fieles que... forman un mismo cuerpo, cuya cabeza invisible es Jesucristo y el Papa su cabeza visible». El Papa, proclaman, no ha condenado nunca a la Iglesia Constitucional y los Breves de 1790 y 1791 son apócrifos. De todos modos, la Constitución Civil ya no existe y, por lo tanto, no existe tampoco ningún motivo para no entenderse con Roma. Se nos reprocha el haber usurpado nuestras sedes, pero esas sedes estaban vacantes en virtud del principio según el cual un beneficio cuyo titular ha muerto es un beneficio vacante. Ahora bien, los obispos habían emigrado o estaban en la situación de muerte civil.

Después, republicana: «La Iglesia», dice la Encíclica del 15 de marzo, «manda obedecer a las autoridades y nosotros consideramos nuestro deber el someternos a las leyes de la República»[24]. ¿No es muy próxima a la República esta religión «cuyas características distintivas son la igualdad fraternal, la caridad sin límites, el perdón de las ofensas, el amor a los enemigos, el cuidadoso afán por no perjudicar a nadie...; esta religión, uno de cuyos principios esenciales es la obediencia a las leyes?»[25].

La de catolicidad es inaceptable. Grégoire y sus camaradas mantienen los mismos principios cismáticos y heterodoxos de la Constitución Civil en lo referente a la designación de obispos.

El republicanismo es algo más creíble. Más aún cuando, en agosto de 1796, se difunde en Francia el Breve *Pastoralis Sollicitudo,* que recomienda a los católicos la obediencia a sus gobiernos. Efectivamente, el texto comienza con las palabras siguientes:

«Creeríamos faltar a nuestra obligación si no aprovechamos con afán todas las ocasiones para exhortaros a la paz y para

[24] Carta Encíclica de varios obispos de Francia a sus hermanos los otros obispos y a las iglesias vacantes.
[25] *Id.*

haceros comprender la necesidad de someteros a las autoridades constituidas...».

Y continúa sobre el mismo tema:

«Vuestra desobediencia sería un crimen castigado severamente no sólo por el poder terrenal, sino, lo que es peor, por el mismo Dios, que amenaza con la condenación eterna a los que se resisten a ese poder»[26].

Este texto es sorprendente: Pío VI no aprobó jamás ni el juramento de libertad-igualdad ni el de sumisión a las leyes, y de repente parece que ahora aprueba uno y otro. Algunos historiadores han puesto en duda la autenticidad del Breve. De hecho, es muy extraño que no vaya dirigido a los obispos —como era la costumbre—, sino «a todos los fieles católicos residentes en Francia». También es curioso que ninguno de los negociadores enviados por el Papa para entrevistarse con las autoridades francesas en el verano de 1796, Pierrachi y el nuncio Caleppi, mencionen este Breve.

Por otra parte, cuando se estudia atentamente el Breve *Pastoralis Sollicitudo,* no resulta tan inverosímil como parece a primera vista. No debemos olvidar que en la fecha del documento (5 de julio de 1796) las tropas francesas invaden los Estados del Papa y que éste, con toda razón, teme por la seguridad de Roma. También sabemos que el gobierno francés desea vivamente una declaración de esa índole. Como dice el ministro Delacroix, «es imprescindible que... el Papa declare más o menos que ha propuesto iniciar negociaciones de paz con la República francesa para demostrar su deseo de que vuelvan a los caminos del deber los ciudadanos franceses a los que, con pretextos religiosos, se ha tratado de desviar por fanatismo e impulsar a una rebelión en contra de la ley»[27]. Y, por fin, conviene observar que el Breve no es en absoluto una aprobación de los ideales revolucionarios, sino sencillamente

[26] Citado por Leflon. *La crise revolutionnaire* (Histoire de l'Église, XX), p. 417. Ver también M. Picot, *op. cit.,* t. VII, pp. 26-27.
[27] Citado por Leflon, *op. cit.,* arriba, p. 417.

el propósito de hacer recordar la verdad de que «toda autoridad procede de Dios».

Auténtico o no, complace a los galicanos, que ven en este Breve la confirmación de la falsedad de los de 1790 y 1791 y los presentan como tales.

La disciplina de la Iglesia «galicana» se reglamenta a raíz de dos encíclicas publicadas en 1795, una del 15 de marzo y otra de noviembre, más un «concilio» celebrado en París del 15 de agosto al 15 de noviembre. Tanto unas como otro responden a las dos preguntas más importantes: ¿se pueden reintegrar los apóstatas y los curas casados? ¿Cómo designar a los nuevos obispos? La respuesta a la primera es negativa. La primera encíclica de 1795 declara que «los apóstatas son indignos de volver a sus funciones». Muchos de los sacerdotes casados escriben a Grégoire solicitando ser readmitidos a sus ministerios. Todos hacen protestas de inocencia. Se casaron exclusivamente para escapar de la persecución. Jamás consumaron el matrimonio. Han vivido con sus esposas como hermano y hermana. Molet, antiguo párroco de Abancourt, en Lorraine, tenía 66 años cuando, a pesar de su repugnancia, contrajo matrimonio con la ciudadana Protte durante la época del Terror. Jura por Dios que estaba de acuerdo con dicha ciudadana en convivir como hermanos. Han cumplido su palabra, teniendo en cuenta además que «si a los sesenta y seis años no se ha apagado el fuego de la concupiscencia, no se apagará jamás». Otro sacerdote llamado Doulhac jura por lo más sagrado que «no conocía físicamente el sexo de su mujer». Grégoire recibió miles de cartas en ese sentido[28]. Ni él ni los obispos se dejaron conmover. Los casados y los apóstatas estaban excluidos.

En lo que se refiere a la elección de obispos, el concilio de 1797 (en el que figuran treinta obispos y varios delegados de los presbiterios diocesanos) fija nuevas modalidades. El cuerpo electoral no varía, pero el clero desempeña un papel más

[28] Gazier, *Étude d'histoire religieuse de la Révolution française, op. cit.*, pp. 279-281.

importante: los sacerdotes reunidos en el archiprestazgo presentan a los fieles la lista de los diferentes candidatos entre los que deberán elegir. El concilio por este motivo habla de la «elección de obispos por el clero y por el pueblo». Entre 1797 y 1801 se celebraron veintiséis elecciones de este tipo.

A pesar de los esfuerzos de Grégoire y sus amigos, a pesar de las «encíclicas» y a pesar del «concilio», la Iglesia galicana tiene una vida frágil e intermitente. La componen pocos fieles, aún menos ministros y, además, la minan las retractaciones. El 23 de febrero de 1796 Panisset, obispo constitucional de Mont Blanc, se retracta públicamente y renuncia a su cargo. Comunica su dimisión al Papa y Pío VI le dirige un afectuoso Breve el 1 de junio de 1796[29]. En seguida siguen sus pasos Charrier de la Roche, obispo de Seine-Maritime, y Montant, obispo de La Vienne. Cada día reporta a la Iglesia católica un contingente de sacerdotes religados y arrepentidos. El 11 de agosto de 1795 el abate Rangeard, representante de Grégoire en Maine-et-Loire, le comunica: «el número de retractaciones es aterrador»[30]. A veces aparecen los sacerdotes en grupo. *Anales Católicos,* periódico de la Iglesia fiel, señala en su número del 1 de diciembre de 1796 que «la parroquia de Saint-Eustache, una de las más populosas de la ciudad, acaba de ser devuelta a la catolicidad por las retractaciones de los doce sacerdotes que la atendían», y que «la parroquia constitucional de Saint-Thomas d'Aquin ha seguido su ejemplo». La Iglesia galicana se siente apesadumbrada. En su visita diocesana de la Cuaresma de 1796 el obispo de Haute-Garonne, Sermet, advierte que su clero se derrumba literalmente. En ciertos cantones, como el de Isle-en-Dodon, no queda ni un solo sacerdote galicano. En la primavera de 1797, en Toulouse, el número de curas no llega ni a veinte[31].

La Iglesia católica revive mientras la otra agoniza. El ideal católico, reafirmado durante la clandestinidad y conservado

[29] Michel Picot, t. VII, p. 15.
[30] Citado por Queruau-Lamierie, *op. cit.*, p. 25.
[31] Citado por J.-Cl. Meyer, *op. cit.*, p. 439.

en sus líneas generales, contrasta por su flexibilidad y empirismo con el ideal galicano durante este período de semi-libertad. Salvo algunas excepciones (la diócesis de Puy, por ejemplo, regida por Monseñor de Galard desde Suiza), los obispos emigrados delegaron sus poderes en vicarios generales (como Du Bourg en Toulouse o Papillant y Malleux en Rouen). Para satisfacer las necesidades más acuciantes de las regiones privadas de sacerdotes se instituyó una especie de régimen de misión que, sin sustituir en todas partes el régimen tradicional del sacerdote afincado, por lo menos lo completa. Las diócesis se dividen en misiones. Cada misión tiene un sacerdote encargado que recorre incesantemente el territorio. Los misioneros a sus órdenes se ocupan de una parte de la zona y viajan de un pueblo a otro. En este sistema los laicos son los auxiliares indispensables del abate. El encargado de la parroquia preside una reunión dominical en ausencia del sacerdote, el catequista instruye a los niños, el «precursor» anuncia y prepara la visita del misionero[32]. Se da el caso de que las asociaciones de seglares reconstituidas bajo el nombre de «sociedades del culto católico» se inmiscuyen en la elección de los ministros y en los objetivos de la administración espiritual. Así, el 21 de marzo de 1796 los feligreses de Saint-Eustache de París eligen un nuevo párroco tras un escrutinio que reúne todas las características de una elección civil. No era tan destacado el papel de los laicos durante el Antiguo Régimen. No se debe olvidar que estas corporaciones seglares administraban los bienes temporales de las parroquias y el dinero de las fundaciones. La escasez de sacerdotes y las peculiares circunstancias de la persecución no hicieron más que aumentar la importancia del laicado.

Los católicos romanos disponen de los *Annales Catholiques* para su propaganda y para responder a los ataques de los *Annales de la religion.* A comienzos de 1796 los abates Sicard

[32] Sobre el sistema misional, la obra esencial es la de Ch. Ledre, *Le culte caché sous la Révolution. Les missions de l'abbé Linsolas (à Lyon),* París, 1949.

(el antiguo profesor de sordomudos escapado de las masacres de septiembre) y Jauffret publican dieciocho números de un periódico titulado *Annales religieuses, politiques et littéraires.* En seguida se ponen de acuerdo con el abate de Boulogne, que cambia el título del periódico por el de *Annales Catholiques* a partir del número 19 y se convierte en el único director[33]. La finalidad esencial de la publicación es apologética. Trata de combatir por un lado la incredulidad, por otro el cisma. Un número de 1796[34] publica el estudio «Consideraciones sobre la relación del culto católico con la religión del sentimiento»; la refutación de una obra anticristiana titulada *Origine de tous les cultes;* la retractación de Panisset; las «Pruebas del cisma de la Iglesia constitucional de París»; un folleto recomendando el «Cathécisme ou Instruction chrétienne à l'usage des Sourds-Muets» del abate Sicard; y, para terminar, una «Carta de uno de nuestros suscriptores de Burdeos evocando a los mártires de esta ciudad». Los aspectos más sobresalientes del catolicismo que aquí se expresa son una gran piedad eucarística, la veneración por los mártires y un total abandono en Dios según el espíritu de los salmos de David, que se citan continuamente parafraseados en prosa o en verso.

* * *

FRUCTIDOR

La segunda proscripción

El golpe de Estado del 18 fructidor del año V (4 de septiembre de 1797) pone fin brutalmente al régimen de relativa

[33] Estas precisiones aparecen en una nota manuscrita redactada en la primera página en blanco del primer volumen de *Annales religieuses, politiques et littéraires* (Biblioteca Nacional L2 C885).
[34] *Id.,* pp. 399-611.

libertad que disfrutaba la religión desde el comienzo de 1795. Es el regreso a las persecuciones violentas. Es la realización sistemática de la descristianización.

El golpe de Estado de fructidor supone un retroceso. Los hombres de fructidor han obrado así para conservar el espíritu de la Revolución. Creían que ese espíritu estaba amenazado. En efecto, las elecciones de germinal del año V habían supuesto un enorme éxito de la derecha y entraron en los Consejos gran número de diputados moderados, como Pichegru, Willot, Imber-Colomès y Camille Jordan. Inmediatamente, emigrados y sacerdotes no juramentados volvieron en masa. Desde el mes de mayo los obispos refractarios habían reaparecido en público ejerciendo ostensiblemente sus funciones episcopales. Un mes después de las elecciones, el 29 pradial del año (17 de mayo de 1797), Camille Jordan, diputado por Lyon y representante de la nueva mayoría en el Consejo de los Quinientos, había pedido en elocuentes términos la proclamación de la libertad religiosa completa: «¿Oís esas voces que se elevan de todas partes de Francia? Esos hombres sencillos y buenos que habitan nuestros campos por doquier y los fecundan con su trabajo tienden sus manos suplicantes hacia los padres de la justicia pidiendo que se les permita seguir en paz la religión de su corazón, elegir a sus ministros según sus necesidades, descansar de todos los males que han padecido en el seno de las más dulces costumbres»[35]. Los dos Consejos, el de los Quinientos el 27 mesidor (15 de julio) y el de los Ancianos el 7 fructidor (24 de agosto)[36], habían abolido las leyes de proscripción y reformado el juramento, exigiendo únicamente un simple compromiso de sumisión; la nueva fórmula estaba concebida en los siguientes términos: «Juro someterme al Gobierno de la República francesa», no implicando voto alguno ni una aprobación capaz de crear un problema de conciencia. Los tres directores de izquierdas, Barras, La Revellière y

[35] Citado por Lacoutre, *op. cit.*, p. 137.
[36] Sciout, *op. cit.*, p. 529. En los Quinientos la mayoría es de 6 votos solamente, 210 contra 204.

Reubell, desencadenaron con el apoyo del ejército el golpe de estado del 18, dirigido precisamente contra el decreto de 7 fructidor. Por supuesto, los conjurados estaban preparando su acción desde el momento en que tuvieron conocimiento de los resultados de las elecciones, pero precipitaron el curso de los acontecimientos —como demuestra la cronología— en cuanto las leyes de proscripción fueron revocadas: «El golpe de fuerza iba dirigido en contra de los católicos, sobre todo contra ellos», escribe Pierre de la Gorce[37]. Contra los católicos desde luego, pero evidentemente contra los sacerdotes refractarios. Éstos habían sido clasificados como los primeros enemigos declarados de la ley revolucionaria. La reconciliación era imposible. Observemos con relación a este tema que la cuestión religiosa está en el meollo de la historia de la Revolución. El auténtico origen del primer Terror fue el decreto de la Constituyente exigiendo el juramento cívico del clero. La causa principal de la caída de Robespierre es la Fiesta del Ser Supremo. La razón determinante del golpe de fructidor es la derogación de las leyes de proscripción de los sacerdotes refractarios.

La primera medida de los hombres de Fructidor es la de aprobar una nueva ley terrorista, el decreto del 19 fructidor (al día siguiente del golpe de Estado) que ocupa un lugar tan importante en la historia religiosa de Francia como en la historia política. Los artículos 1 a 22 y el 26 son de carácter netamente político: anulan las elecciones en cuarenta y nueve departamentos; decretan la deportación de los directores y de varios diputados; y expulsan a los emigrados que habían regresado. El artículo 24 confiere al Directorio un derecho de deportación absolutamente arbitrario: «El directorio ejecutivo ostenta la facultad de deportar por decretos individuales motivados a los sacerdotes que perturben la tranquilidad pública». El artículo 25 restablece la obligación del juramento instituido por la ley del 7 vendimiario del año IV. Sin embargo, esta fórmula fue modificada. Desde entonces los eclesiásticos

[37] *Op. cit.*, t. IV, p. 253.

se ven obligados a prestar el juramento de «odio a la monarquía y a la anarquía, adhesión y fidelidad a la República y a la Constitución del año III»[38].

Hay que observar que la nueva ley de proscripción aparece como menos rigurosa que las anteriores porque en ella no se menciona la pena de muerte. En efecto, solamente prescribe la deportación. Boulay de la Meurthe, el ponente, hace un panegírico del destierro, al que presenta como un castigo humanitario y saludable. «Es necesario», declara, «proclamar esta gran verdad capaz de serenar las mentes: el triunfo de los republicanos no se puede mancillar con una gota de sangre. ¡Desdichado el que en estos grandes momentos sueñe con restablecer los cadalsos...! No se trata de una venganza, sino de la salud pública»[39]. Sin embargo, la derogación de la ley del 7 fructidor implica la puesta en vigor de las leyes de proscripción de 1791 y 1793. Esto se confirmó el 20 vendimiario a través de una circular de Sotin, ministro de la policía, donde se prevé la pena de muerte. En ella se indica que los sacerdotes afectados por las leyes de 1792 y 1793, puestas de nuevo en vigor, deben salir de Francia en el plazo de quince días o quedar expuestos a la *pena de muerte.*

Es de destacar el hecho de que la deportación no se refiere exclusivamente a los sacerdotes juramentados, sino que se puede aplicar a todos sin distinción.

Y, por último, subrayar que el nuevo juramento manifiesta un sentimiento (de odio) poco compatible con el espíritu religioso. Esto no impidió que la mayoría de los sacerdotes en situación de prestar este juramento (en principio no estaban admitidos los refractarios de 1791) lo aceptaran. El argumento principal es que hay que salvar lo que queda del culto. Se invoca también la compatibilidad de la religión con el régimen republicano y, sobre todo, la distinción de los dos poderes. El abate de Paucemont, a quien se consulta sobre el tema (y que se había negado al juramento cívico de 1790), subraya estas

[38] El texto completo de la ley en Sciout, p. 533.
[39] Citado por V. Pierre, *La Terreur sous le Directoire,* París, 1887, p. 54.

dos razones y sobre todo la segunda: «Nuestra misión en la tierra, queridos colegas, es la de conducir a los hombres hasta el cielo y no el mezclar los asuntos políticos con el ejercicio de nuestro ministerio»[40].

Así es cómo la práctica de los juramentos imbuyó en los sacerdotes franceses la idea de la separación radical entre la religión y la política, idea propia de las Luces e inspirada por Locke y Puffendorf.

El Directorio dicta decretos de deportación de los sacerdotes. El motivo se expresa concisamente: «En vista de que tal sacerdote de tal lugar es un hombre fanatizador y de una moralidad detestable»; o bien «En vista de que predica doctrinas perniciosas y contrarias a la República...». Una disposición del 24 ventoso del año VI (14 de marzo de 1798) ordena la deportación de Joseph-Dominique Genet, párroco de Voise, en Eure-et-Loire, por haber establecido «distinciones en el matrimonio» y por haber declarado que «el matrimonio por la Iglesia católica era el mejor»[41].

Para desalojar a los sacerdotes refractarios que se ocultan (muchos de ellos volvieron al día siguiente de la ley del 7 fructidor), las administraciones de los departamentos organizan grandes batidas. El departamento de Gard se distingue por registrar los domicilios por la noche como en la época del Terror. Sotin, ministro de la policía general, requiere a las autoridades para que apliquen la ley rápida y estrictamente. A su vez, los departamentos conminan a los ayuntamientos a detener a los sospechosos y a tomar las medidas necesarias para su deportación[42].

Fueron condenados a ella 1.701 sacerdotes: 232 a la Guayana, 697 a la isla de Ré y 66 a la de Oléron; 705 no fueron deportados, sino simplemente detenidos. Las condiciones de vida en la Guayana eran extremadamente duras. El lugar de

[40] Citado por Y. Grente, *Le culte catholique à Paris de la Terreur au Concordat,* París, 1903, 487 p., p. 71.
[41] Citado por Sciout, p. 538.
[42] Sciout, *idem,* pp. 538-539.

residencia era Conamana, a treinta leguas al oeste de Cayena. Es un lugar desierto e insalubre. Los sacerdotes llegaron allí el 2 de septiembre en 1798. Un mes después comienzan a sucederse los fallecimientos. En un año mueren más de la mitad de los deportados (58,11 por 100). La vida en Ré y en Oléron es más soportable, aunque la acumulación de desterrados en locales reducidos provoca la expansión de gérmenes de enfermedades[43].

La deportación no suprime totalmente la pena de muerte. Según Victor Pierre, después de Fructidor mueren fusilados 41 sacerdotes, ya que las comisiones militares los consideran como emigrados que regresan. Ahora fusilan; ya no guillotinan. Este cambio se llegó a considerar un progreso.

La descristianización fructidoriana

El Terror de Fructidor no clausura todas las iglesias, como ocurrió con ocasión del primero, pero se esfuerza por cerrar el mayor número posible. En París, en virtud de la ley de 11 pradial del año II, los fieles disponían de unas veinte capillas, llamadas oratorios, que habían alquilado en más de quince iglesias oficialmente destinadas al culto. El régimen de Fructidor hizo cerrar esos oratorios. El 14 floreal del año VI (3 de mayo de 1798) la administración central de París decreta la prohibición de ejercer el culto fuera de las quince iglesias oficiales[44]. St.-Louis-d'Antin cierra el 6 de mayo, St. Len el mismo día, St.-Jean-en-Grève el 20 de mayo y St-Louis-en-l'Île el 21[45]. Antes de final de mes los fieles parisienses se encuentran privados de la mitad de sus lugares de culto, viéndose además obligados a compartir la otra mitad con la nueva religión revolucionaria llamada «teofilantropía», de la que hablaremos en su momento. En provincias se clausuran también

[43] Cifras y precisiones facilitadas por V. Pierre, *op. cit.*
[44] Sciout, p. 545.
[45] Datos de Grente, *op. cit.*

gran número de iglesias por un motivo u otro. La degradación comienza en Maine-et-Loire en enero de 1799. En cuatro de los diez cantones de la mitad oriental de ese departamento se cierra la totalidad de los templos en 1799; todos los de Beaufort y Longué, en enero; los de Seiches, en febrero; en julio en Fontevraud, después del arresto de todos los sacerdotes del cantón[46]. En 1799 —y estos hechos lo comprueban— la persecución antirreligiosa no se relaja, sino todo lo contrario.

Durante el primer Terror la destrucción de los signos externos del culto se hizo de un modo algo anárquico, según el capricho de las iniciativas locales. En esta ocasión nos encontramos ante una operación sistemática, organizada a través de todo el territorio por el ministro de la policía general con la ayuda del aparato del Estado. Las órdenes procedentes de París llegan a los departamentos, los cuales las transmiten a los agentes de los cantones. Derriban las cruces, las campanas o los campanarios. Los guardias municipales tienen obligación de dar cuenta de la ejecución de esas medidas en sus informes decadarios. Un buen agente es aquel que hace callar las campanas. El 15 de enero de 1798 el del cantón de Jarzé (en Maine-et-Loire) declara orgullosamente a la administración central: «Ya no suenan en ninguna comuna del cantón»[47]. Las escuelas católicas son objeto de mofa y burla. Se hacen investigaciones: «¿Qué libros usáis? ¿Tenéis la Constitución y la Declaración de Derechos? ¿Enseñáis la moral republicana? ¿Descansáis los días de decadi?»[48]. Los funcionarios están obligados a enviar a sus hijos a las escuelas públicas. Es la primera vez desde el comienzo de la Revolución que se viola abiertamente el principio de la libertad de enseñanza. La Convención y la Constituyente habían expresado su deseo de que la escuela estatal llegara a ser la escuela de todos, pero no

[46] Resultados de nuestra encuesta en un seminario sobre la serie de cantones IL de los *Archives de Maine-et-Loire:* deliberaciones, correspondencia e informes decadarios de los agentes ejecutivos (IL 230, 231, 254, 282, 283, 266, 275, 202). Escrutados también 42L, I, 53L 1, 74L 1.
[47] *Id.*
[48] Informe decadario, *Archives Maine-et-Loire,* IL 266.

habían discutido nunca el derecho de los particulares a abrir escuelas e impartir una enseñanza distinta a la del modelo educativo oficial. También en este punto la República «liberal» se muestra más coaccionante que la jacobina.

Las fiestas nacionales y los «cultos» revolucionarios forman parte de este plan preconcebido de destrucción de la religión cristiana. En este aspecto los fructidorianos no innovan, desde luego, pero amplían y acentúan la política empleada por el Directorio desde sus comienzos. El Estado republicano del Directorio se atribuye inmediatamente una misión moral. Se ha hecho la Revolución, se ha establecido la República. Ahora hay que educar a los ciudadanos y el nuevo régimen se emplea a fondo en esa tarea. Las fiestas y los cultos forman parte de su empeño. La oficina de las fiestas nacionales depende de la Dirección Central de la Instrucción Pública, que, a su vez, es una de las Direcciones del Ministerio del Interior[49]. Las fiestas dependen de la educación, que depende de la policía. El historiador Mathiez comenta: «El Estado se hace cargo de las almas»[50].

El resultado es la estatalización de las fiestas y de los cultos. Bajo la Convención había modelos, pero escasa o ninguna reglamentación. De ahora en adelante todo está reglamentado. El Ministerio del Interior envía a las administraciones centrales de los departamentos unas circulares extremadamente concretas fijando hasta los menores detalles del ceremonial. Hay dos ministros que se muestran especialmente prolijos: Bénézech y F. de Neufchateau. Son de destacar también las repetidas intervenciones de dos directores. La Revellière-Lépeaux y Merlin de Douai. El primero es el patrocinador oficial del culto teofilantrópico y el segundo el instaurador del culto decadario. El *Bulletin des Lois* está repleto de detalles que especifican minuciosamente el ritual republicano. ¿Queda aún

[49] Sobre este tema: Mathiez, *La theophilantropie et le cult décadaire 1796-1801. Essai sur l'histoire religieuse de la Révolution,* Tesis de letras, París, 1903, 743 p., p. 31.

[50] *Id.* p. 21.

espacio para la fantasía? Toda Francia sigue un mismo orden en las procesiones, honra los mismos altares de la patria, canta los mismos himnos. Según el *Bulletin des Lois,* 2.ª serie, n.º 506, que regula la fiesta de la Libertad, «el primer día se situarán alrededor del altar de la patria los cuerpos oficialmente constituidos escoltados por la guardia nacional y que irán precedidos por seis grupos: el primero formado por los padres de familia; el segundo, madres de familia; el tercero, muchachos; el cuarto, muchachas; el quinto, niños varones; y el sexto, por niñas...»[51]. Es más estricto que el de la Iglesia católica, que admite las costumbres propias de las iglesias locales. En la religión republicana reina la uniformidad más absoluta: la que impone el Estado.

Después de Fructidor se celebran 14 fiestas nacionales[52]. La mayoría de ellas ya existían con anterioridad, pero su celebración regular y universal comienza con Fructidor. Estas fiestas son las del «justo castigo del último Rey de Francia» (2 pluvioso, 21 de enero); del «aniversario de la fundación de la República francesa» (1 vendimiario, 22 de septiembre); la de «la soberanía del pueblo» (30 ventoso, 20 de marzo); la de «la juventud» (10 germinal, 30 de marzo); la de «los esposos» (10 floreal, 29 de abril); la de «las victorias y la gratitud» (10 pradial, 29 de mayo); la de la «agricultura» (10 mesidor, 28 de junio); la de «la libertad» (9 y 10 thermidor, 27 y 28 de julio); la «del 10 de agosto»; la de «los ancianos» (10 fructidor, 27 de agosto); la de la «Paz Continental» (10 nevoso, 20 de diciembre), que sólo se celebró una vez, el 10 nivoso del año VI, es decir, el 30 de diciembre de 1797 para festejar el Tratado de Campo-Formio firmado el 17 de octubre de 1797; y dos fiestas necrológicas en memoria de Lazare Hoche y de los plenipotenciarios franceses asesinados en Rastatt el 28 de abril de 1799 y que se celebraron la primera el 30 vendimiario del año

[51] Citado por Michel Picot, *op. cit.,* p. 47, nota.

[52] La obra más reciente sobre el tema de las fiestas es la de Mona Ozouf, *La fête revolutionnaire 1789-1799.* París, 1976, 340 p.

VI (21 de octubre de 1797) y la segunda en pradial o floreal del año VII.

El culto teofilantrópico ya existía antes de Fructidor. El *Manual de los teofilántropos*, obra de Chemin-Dupontès, databa de septiembre de 1796, y la primera ceremonia de esta nueva religión se celebró el 26 nivoso del año V (15 de enero de 1797). Sin embargo, la auténtica expansión de la teofilantropía comienza después del golpe de Estado. En efecto, en otoño de 1797 se adhirieron al nuevo culto una decena de iglesias de París. La teofilantropía se beneficia de la protección oficial del gobierno. El hombre más importante del régimen de Fructidor, el Director La Révellière, se declaró a favor de esta religión desde el mes de mayo de 1797. A partir de entonces le concede su padrinazgo y estimula su difusión.

Lo que convino en llamarse el «culto decadario» fue regulado por las leyes de 14 germinal del año VI (3 de abril de 1798) y del 13 fructidor del año VI (30 de agosto de 1798). Aunque el decadi ya existía, no lo observaba nadie. Entonces intentaron conferirle la dignidad del domingo, es decir, un día de descanso para todo el mundo, un día de fiesta y ceremonia; se convoca a los ciudadanos, se les lee el *Bulletín décadaire*, que es un manual de educación cívica. Los matrimonios solamente se pueden celebrar en ese día.

¿Se puede hablar de culto en relación con esas diferentes manifestaciones, fiestas nacionales, teofilantropía y ceremonias decadarias? No, desde luego, en lo referente a fiestas nacionales, porque no comportan ningún elemento religioso. A veces algún orador invoca al Ser Supremo en la Fiesta de la Juventud o en la de los Ancianos, pero es poco frecuente. Tampoco ciertamente en relación con el «culto decadario», que no es más que un desfile cívico. Las únicas ceremonias que recuerdan la religión son las de la teofilantropía. Los teofilántropos creen en la existencia de Dios y en la inmortalidad del alma. Al despertar deben rezar la siguiente oración:

«Padre de la naturaleza, yo bendigo tus favores, te agradezco tus dones.

Admiro el orden de las cosas que has establecido en tu

Sabiduría y que mantienes por tu Providencia y me someto a ese orden universal.

No te pido el poder de hacer el bien: tú me has dado ese poder y con él la conciencia de amarlo, las razones para conocerlo, la libertad para elegirlo…

No te dirigiré jamás plegarias inconvenientes: tú conoces a las criaturas que han salido de tus manos, no escapan a tu mirada ni sus necesidades ni sus pensamientos más secretos. Te ruego solamente que endereces los errores de los demás y los míos propios.

Lleno de confianza en tu justicia y en tu bondad, me resigno a todo lo que suceda, mi único deseo es que se haga tu voluntad»[53].

Esta plegaria se recita también con ocasión de las ceremonias públicas. Sigue un «examen de conciencia» en silencio y lecturas y discursos de moral.

La característica común de los cultos o pretendidos cultos del régimen del Fructidor es el anticristianismo. En sus discursos los presidentes de las sociedades populares y los agentes y comisarios del Directorio no ahorran imprecaciones en contra del «fanatismo», es decir,en contra del cristianismo. Para el comisario Noyant (Maine-et-Loire) la Fiesta de los Esposos «va a ser un auténtico consuelo para los que detestan la anarquía y el fanatismo»[54]. En la fiesta de las Victorias y la Gratitud el comisario de Brain-sur-Allones arenga a los asistentes: ¡que renuncien a la superstición del culto de los santos! «¡Dejemos que las almas pobres y vulgares deifiquen a sus necios y propaguen los ideales de la debilidad y de la superstición!»[55]. La oración teofilantrópica tiene acento cristiano: habla de la Providencia, se dirige a Dios como en el Padrenuestro —«Hágase tu voluntad»—, pero el parecido es falaz. La teofilantropía no es más que un deísmo mejorado. De hecho, su dios se

[53] Citado por Mathiez, *La théophilantropie…, op. cit.*, p. 96.
[54] Citado por J.-P. Denis, *Les fêtes revolutionnaires dans le departement de Maine-et-Loire (1790-1800)*, memoria de D.E.A., Angers, 1985, p. 50.
[55] *Idem*, p. 64.

identifica con la Naturaleza y su Providencia con el orden de la Naturaleza. Mientras que el cristiano se confía al amor de Dios, el teofilántropo se somete al orden universal. Se trata de la religión natural de Newton, la religión del vicario saboyardo, aunque sazonada de cientifismo. Por su parte, pretende seducir a los cristianos y por eso les reclama las iglesias que obtiene en co-propiedad. La mayoría de las iglesias de París quedan compartidas. Por ejemplo, un decreto del 6 brumario del año VI (27 de octubre de 1797) otorga el disfrute de la iglesia de Saint-Nicolas de Champs a los teofilántropos diariamente de once de la mañana a tres y media de la tarde[56]. En otros santuarios se divide el lugar. En abril de 1798 el coro de Notre-Dame de París queda a disposición de la nueva religión y los cristianos conservan para ellos el resto del edificio[57]. Mantienen la esperanza de que la promiscuidad va a desanimar a los católicos y a incitarles a abandonar los templos. No ocurrió nada de eso. Los vicarios generales de París (clero refractario) aconsejan resignación ante la molesta vecindad, sobreponerse a su repugnancia y no sacrificar las escasas iglesias cuyo uso tienen autorizado todavía[58]. Aquí es donde fracasa el procedimiento. El culto decadario es más eficaz. La «religión» decadaria hace la guerra al domingo con todo su arsenal de medios de coacción y represión. No sólo es obligatorio el descanso decadario, sino que además está prohibido, bajo amenazas de multa y en ocasiones de prisión, holgar en domingo. En Fontevraud (Maine-et-Loire) el 19 de mayo de 1799 el agente nacional del cantón impone una multa de dos francos y un día de detención a un ciudadano que ha trabajado en decadi[59].

De todos modos, el significado auténtico de los «cultos» revolucionarios del Directorio es político. Se trata de inspirar en primer lugar a los ciudadanos un aborrecimiento por los

[56] Grente, *op. cit.*, p. 304.
[57] *Id.*, p. 366.
[58] Ver la «exposición de principios» en Grente, pp. 72-75.
[59] *Arch. Maine-et-Loire,* II, 259, folio 108.

regímenes políticos detestados, la monarquía del Antiguo Régimen, la «tiranía» y la «anarquía». La «tiranía» apunta a Robespierre. A los oradores de las fiestas nacionales les faltan palabras para vituperar a «Robespierre el antropófago», al «mar de sangre que inundaba» entonces «a Francia», «ese espacio ensangrentado por el horrible régimen de Maximilien»[60]. La «anarquía» no se refiere a un ejemplo histórico concreto, sino parece designar, según el lenguaje del Fructidor, un grave peligro que hay que evitar: el de la subversión social. Los revolucionarios parecen temer que la Revolución se destruya a sí misma. República, desde luego; grandes ideales, por supuesto; Nación, indudablemente; pero todas estas conquistas no pueden perdurar si no se mantiene el orden en la sociedad. Por otra parte —y se pudo comprobar durante el Terror— el hombre se convierte en un lobo para el hombre y los más nobles ideales ya no cuentan. Ahora bien, el principio del orden social es la cohesión familiar. La Constitución del año III dice: «No se puede ser un buen ciudadano si no se es un buen hijo, un buen padre, un buen hermano, un buen amigo, un buen esposo». De ahí que las numerosas fiestas nacionales exalten los valores familiares (esposos, viejos, la juventud y hasta la agricultura), como lo demuestra el lugar que los teofilántropos conceden al padre de familia; es el ministro de sus ceremonias públicas, es el que recita la invocación «Padre de la Naturaleza» y las consignas escritas en las paredes de los templos ensalzan su misión y su autoridad.

«Niños, honrad a vuestro padre y a vuestra madre. Obedecedlos con afecto. Consolad su vejez. Padres y madres, educad a vuestros hijos.

Mujeres, ved a vuestros maridos como jefes de la casa. Maridos, amad a vuestras mujeres y haceos mutuamente felices»[61].

Uno de los principales objetivos del culto decadario es precisamente el de realzar el valor de la vida familiar, desa-

[60] Citado por J.-P. Denis, en su tesis citada anteriormente.
[61] Citado por Mathiez, *La théophilantropie...* p. 97.

cralizar de algún modo los principales acontecimientos de la historia familiar, nacimiento, bodas y sepulturas. En un informe a los Quinientos, Leclerc, diputado de Maine-et-Loire, propone «fijar solemnidades para los registros del estado civil». Desearía «bautismos cívicos» y hasta una ceremonia de «presentación» solemne de los recién nacidos en el templo de la República[62].

La Révellière, en su discurso en el Instituto en pluvioso del año VI (enero de 1798), describe los matrimonios civiles que, tal y como se celebran en los ayuntamientos, resultan miserables. «Un funcionario público de cabellos rizados y con un raído guardapolvos, una estatua fea y grande del Hymen con dos viejas coronas de flores italianas descoloridas, algunos escribientes para llevar los registros, todo ello situado sobre un antiguo estrado de madera, una llamada tras otra para cada pareja y ya tenemos celebrados veinte o treinta matrimonios»[63].

Las leyes de germinal y de fructidor del año VI se esfuerzan por cumplir los deseos de Leclerc y de La Révellière dotando a las ceremonias de un suplemento de solemnidad, haciéndolas celebrar en decadi ante todos los ciudadanos reunidos y en la iglesia del lugar convertida en «templo decadario».

Por otra parte, sería un error creer que el régimen honra a la familia por la familia misma; la sostiene por un único motivo. La familia significa una escuela preparatoria para el ejercicio de las virtudes cívicas. Esto es lo que se deduce de todos los discursos pronunciados en los cantones con motivo de las fiestas nacionales. «Todas nuestras fiestas», dice el presidente de una sociedad popular, «tienen un fin moral y se proponen hacer respetar la ley y todas sus disposiciones»[64]. La moral se

[62] Cuerpo legislativo. Consejo de Quinientos. «Informe de Leclerc (de Maine-et-Loire) sobre las instituciones relativas al estado civil de los ciudadanos». Sesión del 16 brumario del año VI (6 nov. 1797).

[63] *Réflexions sur le culte, sur les cérémonies civiles et sur les fêtes nationales, par Louis-Marie La Révellière-Lepicaux...* París, año V de la República francesa, en *Opuscules moraux de L.-M. Révellière-Lepicaux et de J.-B. Leclerc*, Pluvioso del año VI, p. 27.

[64] Citado por J.-P. Denis, tesis citada p. 69.

entiende aquí en el sentido que le daban los ideales de las Luces después de 1760, es decir, como formación del ciudadano. El hombre moral es el que ejerce las «virtudes sociales» y un poco de religión parece necesario, porque si la elite es capaz de encontrar por sí misma razones suficientes como para ejercer tales virtudes no ocurre lo mismo con gran número de ciudadanos. Dice La Révellière: «Yo estoy seguro de que un hombre que ha recibido una educación esmerada, acostumbrado a reflexionar... puede ejercer las virtudes sociales sin creencias y sin culto, pero eso no se puede aplicar al pueblo.

La masa... no puede elevarse hasta ese orden de ideas y de criterios, que suponen un espíritu acostumbrado a la meditación y de gustos delicados; hay que darle un punto de apoyo positivo, un dogma o dos que sirvan de base a su moral...»[65].

No se puede ser más claro. La religión está ahora relacionada con la política.

Por último, se trata de educar, es decir, según las teorías de Helvetius y de Condillac, de impresionar a las mentes con sensaciones poderosas. El ceremonial de las fiestas está estudiado para provocar imágenes conmovedoras. Se busca aunar al mismo tiempo la sencillez y la grandeza. Se toma prestada la fe de la Antigüedad y del cristianismo. Se reproducen las Panateneas y los cortejos sacrificiales. Recuerdan las grandes procesiones de las misiones parroquiales. Los viejos van vestidos de blanco, las jóvenes coronadas de rosas, los magistrados revestidos de sus insignias, los niños ondean estandartes y el presidente de la sociedad popular enarbola el libro de la Constitución. Una vez formado el cortejo, éste, seguido del pueblo, se dirige hacia el árbol de la Libertad, donde en honor a la ocasión se ha preparado un altar de la patria decorado con flores, ramas y banderas tricolores. El presidente deposita sobre el altar el libro de la Constitución. Los niños clavan sus estandartes. Se oyen cantos patrióticos. La ceremonia prosigue con la lectura del texto prescrito por la ley. Los oradores oficiales sueltan sus respectivos discursos. Por fin llega el mo-

[65] *Réflexions sur le culte... op. cit.*, p. 5.

mento del regreso —en el mismo orden— al punto de salida: la casa común o «templo republicano». A menudo el festejo termina con actividades más profanas: un concierto, un baile o fuegos artificiales.

La intención es que todos estos acontecimientos impresionen la mente de los espectadores e inspiren en ellas ideas republicanas. Los fructidorianos están convencidos de la fuerza de la educación por las fiestas. Están persuadidos de que de este modo se puede «republicanizar» a los franceses; que no solamente se pueden cambiar sus opiniones, sino transformar la estructura de sus cerebros para crear ciudadanos obedientes. En un documento de la Révellière titulado *Essai sur les moyens de faire participer l'universalité des spectateurs à tout ce qui se practique dans les fêtes nationales*[66] nos encontramos con una frase reveladora: no se conseguirá nada «mientras no se modifique la esencia del hombre, de modo que se identifique con la forma de gobierno y que llegue a hacer del amor a la libertad su pasión dominante».

Ya hemos visto, a propósito de las fiestas cívicas de la Constituyente y de los cultos revolucionarios, que no se trata de religión, sino de una política sacralizada o de una política que sustituye a la religión. Lo mismo se puede decir de los cultos del año VI, con la diferencia de que ahora la política-religión pretende no sólo exaltar la Revolución, sino modificar la misma naturaleza del hombre y crear uno nuevo, el hombre revolucionario.

La mayoría de los historiadores de esta época subrayan el escaso éxito de los nuevos cultos. Realmente las ceremonias son frías y aburridas, y a menudo la gente sólo asiste por obediencia. De todos modos, no se debe exagerar su impopularidad. El culto teofilantrópico consiguió imponerse en más de la mitad de los departamentos. En el Yonne llega a arraigar hasta en los pueblos: en Maillot, Mâlai-Le-Grand, St.-Far-

[66] Leído en la clase de Ciencias Morales y Políticas del Instituto Nacional de Francia en la sesión del 22 vendimiario del año VI de la República (*Opuscules moraux..., op. cit.*).

geau, Migé y St.-Florentin aparecen células de la nueva secta. Ahora bien, la teofilantropía, aunque protegida por el gobierno, no es la religión oficial[67]. Las fiestas nacionales se celebran en toda Francia, no sólo en las ciudades y pueblos, sino en las aldeas más insignificantes. En Maine-et-Loire se festeja al Pueblo Soberano el 30 ventoso del año VI (martes 20 de marzo de 1798) en 81 comunas y, según los informes, con «muy nutrida» asistencia. Puede que sus autores hayan presentado una visión halagadora de la cuestión para hacerse valer. También es posible que en los lugares más alejados de las capitales de los cantones los festejos se hayan reducido al mínimo imprescindible, como se desprende del somero informe del policía municipal de Montreuil, cantón de Tiercé. «Habemos celebrao la dicha fiesta con todo zelo i patriotismo posible. A la final habemos estao bebiendo y gritao biba la soberanía del pueblo y tos los buenos patriotas»[68]. De todos modos, los datos deben tenerse en cuenta. Las fiestas se celebran por todas partes. En varios lugares incluso con gran asistencia. Pueden no ser un éxito, pero tampoco resultan un fracaso. Y lo mismo se puede deducir de los datos de los decadi y de la fiesta decadaria. Aquí los árboles tampoco deben ocultar el bosque. Los casos de resistencia son muy numerosos. Por ejemplo, en Beaumont, distrito de Muret, en Haute-Garonne en el año VI «excepto cinco o seis individuos, los demás no respetan el decadi y alardean de trabajar ese día para descansar las llamadas fiestas o domingos»[69]. Además, si se suman los casos de obediencia, se comprueba que son más numerosos aún. Veamos algunos ejemplos. La mayoría de los comerciantes de Lyon abren en domingo y cierran en decadi[70]. En Saône-et-Loire los campesinos observan el decadi, aunque persisten en no trabajar los domingos ni las fiestas[71]. En 1798

[67] Mathiez, *op. cit.*, p. 209 y sig.
[68] Citado por J.-P. Denis, tesis citada, p. 34.
[69] Citado por J.-Cl. Meyer, *op. cit.*, p. 496.
[70] Ledre, *L'Église de France sous la Révolution*, p. 275.
[71] Jean Girardot, *Le departement de Haute-Saône pendant la Révolution*, Vesoul, 1973, t. III, p. 307.

en nueve cantones de la mitad oriental del departamento de Maine-et-Loire solamente uno no observa el decadi y el descanso dominical únicamente se respeta en cinco cantones[72]. Como se hizo en varios departamentos, la administración trasladó la misa parroquial del domingo al decadi para asegurar el éxito de la fiesta. Al dominicalizarlo, valga la expresión, ahora está en condiciones de competir eficazmente con el domingo. El régimen valora más la importancia de la desaparición del domingo que la de la supresión de la Misa, indudablemente porque el reposo del séptimo día, que figura en la Biblia en el libro del Génesis, relaciona a los cristianos con los orígenes de la Revelación.

Las proclamas anticlericales y anticristianas alcanzan una virulencia inaudita, como las que aparecen en la *Décade philosophique*[72bis]: «Donde mandan los curas, el pueblo, como sus amos, es vengativo, cobarde, cruel; los asesinatos allí se consideran crímenes vulgares... el papa es «el comediante ridículo y peligroso que se hace llamar "santidad" por el católico imbécil»; los primeros cristianos surgieron «de la canalla de Jerusalén y de Roma»[72ter].

Durante 1799, último año del Directorio, la persecución religiosa, lejos de disminuir, se agrava constantemente. La línea antirreligiosa del régimen no se modifica ni después del golpe de Estado del 30 pradial (18 de junio de 1799), que elimina a los descristianizadores La Révellière y Merlin, ni tras las propuestas apaciguadoras de Boulay de la Meurthe ante los Quinientos el 8 mesidor (25 de junio de 1799). Durante el verano que precede al golpe de Estado de Bonaparte la situación empeora. Un artículo de la ley del 24 mesidor del año VII (12 de julio de 1799) concede una recompensa espe-

[72] Según nuestras investigaciones sobre los cantones en los *Archives de Maine-et-Loire*.

[72 bis] Órgano de expresión de los «ideólogos», que son los intelectuales del régimen.

[72 ter] Citados por Xavier Martin, «El individualismo liberal en Francia en los alrededores de 1800», *Revue d'histoire des Facultés de Droit et de la Science Juridique*, 1987, n.° 4, pp. 87-144.

cial que oscila entre las 300 y las 2.400 libras para quien facilite el arresto de «un sacerdote sujeto a deportación o a un jefe de asesinos». También en el verano de 1799 el Papa Pío VI fue encarcelado en Valence, donde termina sus días. Había sido expulsado de Roma el 15 de febrero, al proclamarse la República. Se refugió en Toscana, pero las tropas francesas invadieron el Gran Ducado en el mes de marzo y le hicieron su prisionero. El 1 de mayo lo encerraron en Briançon, el 14 de julio en Valence, en una vivienda «gubernamental» donde lo custodiaban quince hombres; tenía prohibidas las salidas y todo tipo de comunicación, excepto con sus consejeros. Tiene ochenta años. Su salud, debilitada por los continuos traslados, se deteriora por momentos. Muere el 28 de agosto de 1799. El pontífice que condenó la Constitución Civil ha compartido el destino de los sacerdotes refractarios: el destierro y la muerte en el exilio.

* * *

EL CONCORDATO

En este año de 1799 las mentes ilustradas confían en la próxima desaparición de la Iglesia y en la extinción del cristianismo. ¿Quién iba a pensar que al cabo de dos años la firma de un Concordato con Roma restablecería la libertad religiosa? De hecho, este restablecimiento del culto público en el año 1801 parece un milagro.

El autor es Bonaparte y nadie más que él.

De todos modos, el régimen que sucede al Directorio manifiesta desde sus comienzos un cierto interés por liberalizar. El 7 nivoso del año VIII (29 de diciembre de 1799) los Cónsules de la República declaran que la Constitución garantiza la libertad de cultos y que ningún magistrado lo puede impedir. Ese mismo día ponen fin a la arbitrariedad de las administraciones que, según manifiestan ellos mismos, «forzaron el sentido de las leyes» al no permitir abrir las iglesias más que

en decadi. Por otra parte, no son más que concesiones. Sería un error suponer que el nuevo régimen desea la reconciliación. Y es que el personal político y administrativo del Consulado es el mismo que el del Directorio y está compuesto en su mayor parte por deístas y ateos. Además, el Estado consular pone gran cuidado en compensar las medidas liberadoras con otras más rigurosas. El 7 nivoso obliga a que los «ministros de culto», por su calidad de funcionarios, firmen la siguiente declaración: «Prometo fidelidad a la Constitución». Un juramento más, el sexto exigido por la Revolución, que, aunque aparentemente no comporta implicaciones religiosas, provoca, como los anteriores, división de actitudes. En las misiones de Lyon, por ejemplo, algunos sacerdotes opinan que ahora es posible aceptar la República; otros rechazan con horror el adherirse a la Constitución del año VIII. Poco antes de morir, el cardenal de la Rochefoucauld escribió que prestar aquel juramento equivalía a aprobar la política religiosa de la Revolución, que «significaba formar parte de la clase de sacerdotes que juraron todo sin retractarse después y también la aprobación y ratificación de todas las leyes que les impusieran». Sin embargo, el juramento del 7 nivoso no es el peor. La persecución de los sacerdotes refractarios continuó tras el golpe de Estado de brumario. Durante más de seis meses los refractarios siguieron siendo unos proscritos. El 13 ventoso (4 de marzo de 1800) el ministro de la policía escribe a la administración de Mont-Blanc, que acababa de detener a un sacerdote sujeto al destierro: «Continuad, ciudadanos, persiguiendo a esos seres perversos que permanecen en el territorio de la República para fomentar en ella las divisiones y propagar el fanatismo»[73]. El 18 ventoso (9 de marzo) el mismo ministro precisa en una circular que los sacerdotes afectados por las leyes de 1792 y 1793 no deben quedar en libertad y no pueden prestar el juramento del 7 nivoso[74]. Francia continúa su Revolución y la lógica revolucionaria permanece; según ella, a

[73] Citado por Sciout, *op. cit.*, p. 579, nota 2.
[74] Sciout, *id.*

los sacerdotes no conformes con el juramento cívico de 1790 se les considera los principales enemigos de la paz pública. El único que no se somete a dicha lógica es Bonaparte, y el único también que realmente desea el fin de la persecución. Como dice Coblenz, embajador de Austria: «Se puede afirmar que el Primer Cónsul era el único que deseaba restablecer el culto católico, ya que todos los que le rodeaban tenían un criterio opuesto»[75]. Sin embargo, el Primer Cónsul no era un cristiano convencido ni un partidario declarado de la libertad religiosa. Como miembro del Instituto comparte las ideas materialistas de los «ideólogos». Entonces, ¿por qué desea restablecerla? Porque es un hombre más práctico y más oportunista que los demás y ha comprendido que sin libertad religiosa jamás podrá contar con el apoyo de los católicos republicanos, que jamás podrá conseguir que según su fórmula se «sometan de corazón». Así que, para someter a los católicos, para hacerlos entrar, según otra de sus expresiones, «en la obediencia republicana», por razones exclusivamente políticas y no por convicción o por sentimiento, Bonaparte permite el regreso de los refractarios y negocia el Concordato.

La circular dictada el 28 pradial del año VIII (17 de junio en 1800) por parte del Primer Cónsul al ministro de la Policía es de extrema importancia. Al admitir el juramento de los refractarios el 7 nivoso «sin hacer referencia a su situación anterior», es decir, sin examinar si aquellos ministros estaban sometidos o no a algunas de las leyes anteriores, abolía el régimen de proscripción automáticamente y por vía administrativa.

La firma del Concordato del 15 de julio de 1801 pone punto final a esta historia. La libertad religiosa había sido eliminada desde hacía 11 años. El Concordato la restituye. El cisma se había abierto hacía once años. El Concordato lo cierra. El Estado y la Iglesia estuvieron separados durante 11 años. El Concordato los reúne. Sin embargo, este Concordato lleva el sello de la Revolución. La situación en que se quedan la

[75] Citado por Ledre, p. 303.

Iglesia y la religión católica no tiene nada que ver con la anterior a 1789. Continúan suprimidas las órdenes monásticas, lo que significa la amputación de un miembro de la Iglesia. El clero renuncia definitivamente a sus bienes confiscados y los obispos y los sacerdotes cobran un sueldo como los funcionarios. La Iglesia carece de los medios que la harían realmente independiente. Y, por fin, el Estado no está unido a la religión. La Constituyente los había separado. El Consulado los acerca, pero no los une verdaderamente. En un momento determinado de la negociación del Concordato se propuso que la religión católica fuera proclamada como «la religión del Gobierno»; Bonaparte solamente aceptó la siguiente fórmula: «El Gobierno de la República francesa reconoce que la religión católica, apostólica y romana es la religión de la inmensa mayoría de los franceses». El Concordato indica igualmente que los cónsules deben hacer «una profesión particular» de catolicismo. La cláusula es importante. Representa una garantía de peso para la Iglesia, aunque no por ello signifique que el Estado deba inspirarse en los ideales del cristianismo. El Estado del Antiguo Régimen no era en esencia más cristiano que cualquier otro. Pero los reyes de Francia se declaraban católicos y todos, Luis XVI incluido, fueron investidos para una misión de justicia cristiana por medio de la unción. Así habían llegado a una especie de acuerdo entre dos poderes contradictorios, el Estado y la religión, un frágil acuerdo de compromiso, pero acuerdo en todo caso. El resultado más evidente de la política religiosa de la Revolución fue la destrucción de este acuerdo.

QUINTA LECCIÓN

A MODO DE BALANCE

La descristianización y la resistencia del cristianismo

Los historiadores que tratan el tema de la descristianización evocan con frecuencia el carácter vejatorio, violento y cruel del empeño y se complacen en subrayar los episodios más impresionantes sobre la caza de curas y la profanación de los lugares de culto. Esos hechos tienen su interés, pero la descristianización no se limita a su desencadenamiento. Hay que subrayar lo que tiene de metódico, de racional en cierto modo, y la eficacia de sus medios, siempre bien adaptados a los fines que persigue.

La religión católica es una religión que se practica. Cuando se priva a los fieles de sacerdotes y de sacramentos, únicamente puede sobrevivir, y esto se comprueba por el hecho de que todas las acciones persecutorias de la Revolución van dirigidas a separar a los fieles de sus sacerdotes e impedirles acudir a recibir los sacramentos.

* * *

LAS PERSECUCIONES

Recordemos cuáles fueron.

La primera, la nacionalización y venta de los bienes del clero. Hay que tener en cuenta que esta medida no afectaba solamente a viviendas y propiedades, sino también a lugares de culto, iglesias y capillas, muchas de las cuales se vendieron para transformarlas en comercios, en domicilios de sus nuevos propietarios o, sencillamente, se destruyeron. En 1791 un ebanista de Angers se compró la iglesia de St.-Denis y se instaló a vivir en ella; la capilla de St.-Lazare corrió la misma suerte[1]. Sólo en el distrito de Locronan (Finistère), en Bretaña, se vendieron trece capillas[2]. Inicialmente la Revolución no toca los bienes de las fábricas que, en principio, no son bienes del clero, puesto que las fábricas eran corporaciones de seglares. Únicamente obligan a que los administradores presenten sus cuentas a los directores de los distritos. Pero la situación no podía durar. La ley del 19 de julio de 1793 asimila los bienes de las iglesias parroquiales a los del clero y decide su incautación. Es una medida muy grave cuyo alcance no ha sido ponderado suficientemente, ya que compromete el ejercicio del culto. En efecto, las obras parroquiales se hacían cargo de una partida importante de los gastos del culto, como el de la iluminación, los sueldos de los empleados (el sacristán, el sepulturero, el campanero) y parte del mantenimiento de la iglesia. Con ellas desaparece el patrimonio del culto. Si la conservación continúa asegurada cuando las iglesias parroquiales se convierten en propiedad pública, no ocurre lo mismo en el caso del mantenimiento del culto, privado desde entonces de fondos propios.

La segunda acción persecutoria es la Constitución Civil del Clero. Esta ley actúa con violencia en contra de la Iglesia de

[1] Simon Gruget, *Histoire de la Constitution Civile d'Anjou,* 1905, p. 180.
[2] Según la aportación de Y.-L. Le Floc'h a la obra colectiva *Locronan et sa région,* pp. 343-344.

Francia al separarla de Roma y privarla de jurisdicción. Favorece indirectamente la descristianización: los fieles prefieren no asistir a misa si la celebra un sacerdote juramentado. Los catecismos y las normas de conducta de los fieles difundidas por los sacerdotes católicos romanos enseñan que es mejor abstenerse de los sacramentos que recibirlos de manos de los «intrusos» y que «es preferible faltar a misa los días de fiesta que asistir a las de los obispos, párrocos o vicarios intrusos»[3].

La tercera acción es la supresión de las órdenes religiosas (realizada por etapas a partir de febrero de 1790 y concluida en agosto de 1792). Es una auténtica amputación. Esta medida tiene consecuencias inmediatas sobre la vida cristiana de los fieles y sobre su práctica, sin mencionar el debilitamiento y empobrecimiento que se producen en la Iglesia. Porque los fieles frecuentaban las iglesias abaciales y las capillas de los conventos. En ellas tenían su sede y su centro de reunión numerosas cofradías devotas. Por ejemplo, las congregaciones marianas se reunían en los conventos de jesuitas, las cofradías del Sagrado Corazón en las Visitandinas, las del Rosario en los dominicos. Cada casa religiosa vibrante ejerce su irradiación sobre la población de su entorno. Las Órdenes Terceras y los oblatos encarnaban en el mundo el ideal de vida de las grandes órdenes religiosas. No se puede comprender la riqueza de la vida religiosa de los seglares bajo el Antiguo Régimen si no se tiene en cuenta su ámbito de influencia. Todo aquello quedó destruido.

La cuarta acción es la circunscripción de las parroquias, llevada a cabo en 1791 y 1792, y que llegó a suprimir hasta cuatro mil. Aunque fueron menos numerosas en el campo que en las ciudades, las supresiones provocaron graves consecuencias. En la ciudad siempre hay una iglesia cerca. En el campo, eliminar una iglesia puede hacer muy difícil la asistencia a la misa a causa de la distancia. Ya conocemos los lazos jurídicos que unían a los fieles con sus parroquias. Era un principio

[3] *Nouveau petit cathécisme sur le IX article du Symbole,* conservado en los Archivos de Morbihan (K 4089), p. 15.

legal que la parroquia pertenecía a los feligreses. Conocemos también el afecto que los fieles sentían por sus iglesias, sus campanas, sus altares, sus cofradías, por las imágenes de sus santos, y podemos comprender la profundidad del ataque emprendido en contra de la religión. Una parroquia suprimida significa para los feligreses la desaparición de la Iglesia visible. Ahora bien, si se tiene en cuenta el elevado número de parroquias urbanas desaparecidas, la circunscripción afecta aproximadamente al quince por ciento de la población del reino. A veces las iglesias parroquiales se conservan como oratorios para poder celebrar la misa del domingo. Eso atenúa el efecto desastroso de la supresión, pero no impide que en ciertos lugares no haya sacerdote fijo.

La quinta acción se refiere a las medidas empleadas contra los sacerdotes, la proscripción de los refractarios y la campaña de abdicaciones. Hemos estudiado separadamente esas dos persecuciones en su momento cronológico. Ahora conviene evaluar su eficacia. ¿De cuántos sacerdotes se vieron privados los fieles o, si se prefiere, cuántos sacerdotes pudieron continuar con un ministerio activo?

Desgraciadamente, el estado de las investigaciones apenas permite dar respuestas concretas a estas preguntas que, sin embargo, son capitales. Además, las cifras varían según los períodos y los cálculos son difíciles de realizar: entre los reclusos, los deportados, los deportables no deportados, los deportables que evitan la deportación escondiéndose, los constitucionales que abandonan su ministerio, los que renunciaron, los que renunciaron pero se arrepintieron y volvieron a sus funciones, y los refractarios que volvieron y fueron tolerados, el historiador pierde la cabeza y rehace sus cálculos sin cesar. Todo lo más que obtiene son aproximaciones y datos confusos. Por ejemplo, durante el primer Terror quedaron en París a disposición de los fieles unos ciento cincuenta sacerdotes del millar con que contaba la ciudad en 1789[4]. Un ejemplo más: en Aveyron durante los años 1793-1794 se ocultaron 115 sacerdotes, es decir, el 10 por 100 del número total de los sacerdotes de este territorio en 1790[5]. Es presumible que a partir de finales de 1793 hasta la primavera de 1795, y durante el segundo Directorio, el número de sacerdotes disponibles en el total de los departamentos no supera el 10 por 100 de los efectivos de 1789. Hemos de añadir que no es fácil acceder a estos sacerdotes disponibles.

[4] Según los cálculos de Pisani, *op. cit.*, t. II, p. 29.

Se desplazan continuamente para evitar las detenciones, dicen misa por las noches en lugares solitarios, no pasan por la misma parroquia más que de tarde en tarde y a intervalos regulares. El temor a las denuncias y los terribles castigos con los que se amenaza a los fieles que den asilo a los refractarios aminora el celo de los que estarían dispuestos a acogerlos o a llamarlos. Las hazañas de estos sacerdotes clandestinos no pueden hacernos olvidar que ha habido poblaciones enteras privadas durante meses de sacerdotes y desprovistos de sacramentos. Refiriéndose a aquellos tiempos de persecución, el cirujano Boucher de la Flèche evoca «la extrema dificultad que se debía vencer en la administración de los sacramentos»[6].

La sexta acción es la clausura de las iglesias. Las definitivas son las de las parroquias suprimidas. En principio quedaron abiertas algunas iglesias en calidad de oratorios para celebrar la misa dominical, pero dichos oratorios se cerraron a su vez. En Maine-et-Loire, por ejemplo, la decisión nace de un decreto del departamento del 17 de enero de 1792.

En 1791 el cierre de iglesias y capillas de las instituciones religiosas es definitivo, por lo menos al principio. Muchos de estos edificios se venden como bienes nacionales o los alquila la Administración de Propiedades. Bajo el Directorio se rescatan algunos, otros los arriendan o subarriendan algunos católicos fieles que los devuelven a su destino inicial. Éste fue,

[5] Según los cálculos de H., E. y F. de Barrau, *L'époque revolutionnaire en Rouergue,* Rodez, 1910.

[6] *La Flèche sous la Révolution. Mémoires de Charles Boucher, op. cit.*, p. 141.

entre otros, el caso de las Filles du Calvaire de París, que se cerró al público en abril de 1791, se convirtió en un bien nacional en agosto de 1792, un particular lo alquiló a la Administración de Propiedades en enero de 1793 y lo subarrendó en 1793 al señor Du Bois, sacerdote, antiguo lazarista, que lo convirtió en oratorio[7].

Bajo el primer Terror los delegados o las comunas cierran temporalmente los lugares de culto. Casi todas las iglesias de Francia lo harán durante largo tiempo, a veces desde noviembre de 1793, con frecuencia desde marzo de 1794 y, en la mayoría de los casos, en la primavera de 1795; transcurre por lo menos un año sin culto público y, por lo tanto, un año sin misa de domingo para la mayoría de los franceses. Aun después de la reapertura el Terror había dejado las iglesias en un estado que las hacía inservibles. Había desaparecido sistemáticamente todo el mobiliario, ornamentos y vasos sagrados; ya no quedan cálices, ni altares, ni confesonarios. Aunque la misa sea autorizada es imposible celebrarla.

El segundo Terror cierra numerosos «oratorios» que se habían abierto entre 1796 y 1797 y se las arregla para desterrar el culto de varias iglesias parroquiales, arrestando a los sacerdotes que las atienden. No se trata de la abolición total del primer Terror; en las grandes ciudades se encuentran algunas iglesias abiertas donde se puede oír la misa del domingo, pero esto es mucho más difícil en las ciudades pequeñas y en el campo. No hay que olvidar que en algunas regiones el culto público ha sido eliminado y que esta situación se prolonga durante varios años sin conocer el menor alivio. Por ejemplo, en varios cantones de Maine-et-Loire no hubo «ninguna clase de culto» en los años 1798 y 1799.

La séptima acción es la sustitución del domingo por el decadi.

La adopción del calendario republicano en 1793 ya tenía por objeto eliminar el domingo y, como consecuencia, barrer de la memoria de los franceses el recuerdo de la patria celestial; pero lo que dio su eficacia al nuevo anuario fue la obligación impuesta por el Directorio del descanso del decadi, que sustituía al del domingo. Como no podían suprimir la misa, algunos departamentos la trasladaron al decadi. Y así, dominicalizando el decadi, están seguros de hacer desaparecer el domingo.

[7] Pisani, t. II, p. 352.

Todos los historiadores de la República subrayan la impopularidad del decadi. Eso es así, pero ¿puede hablarse realmente de un fracaso? Son numerosas las regiones que observan el decadi ahora que no existe el domingo. En julio de 1794 la población de Villefranche (Haute-Garonne) descansa el decadi y los «labradores trabajan los días de fiesta y los domingos». Y lo mismo sucede en el distrito de Rieux[8]. Ya hemos citado el caso del departamento de Maine-et-Loire, donde la mayoría de los cantones de Saumurois y de Beaugois terminan por abandonar el descanso dominical entre 1798 y 1799. Bajo el Directorio de fructidor la presión gubernamental y administrativa aumenta hasta tal punto que las autoridades católicas de algunas diócesis terminan por aceptar el compromiso. Por ejemplo, el 9 de julio de 1798 los vicarios generales de las diócesis de Lyon, que eran muy rigurosos y en ocasiones hasta rigoristas, publicaron un documento titulado *Reglas de conducta para los fieles,* en el que admitían que, sin trabajar el domingo, podían guardar el descanso del decadi. En casos de exigencias imperiosas autorizan también la apertura de los comercios, aunque dejando bien claro que no se puede comprar ni vender. Los comerciantes de Lyon, por su parte, no esperan dicha autorización: solamente una decena de ellos se obstinan en cerrar los domingos. Como dice el historiador Lebré, «los fieles continúan creyendo en el domingo, pero no por ello están dispuestos a sacrificar sus medios de vida, su existencia»[9]. Es decir, que no creen mucho y que unas creencias tan poco firmes no resistirán las nuevas costumbres. A fuerza de no vivir como se piensa acaba uno por pensar como vive.

[8] J.-Cl. Meyer, *op. cit.,* p. 325.
[9] *Le culte caché sous la Révolution, op. cit.,* p. 284.

La octava y última acción es la secularización del matrimonio. Los instrumentos son el divorcio y el matrimonio civil.

¿Cuántos matrimonios son exclusivamente civiles? Sería interesante saberlo, pero los datos sobre la cuestión escasean. Las autoridades bajo el Directorio hacen grandes esfuerzos para realzar el éxito del matrimonio civil. Los comisarios de los cantones se encargan de ello celebrando con gran brillantez los enlaces republicanos. Evocando los tres matrimonios que se celebraron en febrero de 1799 bajo su mandato, el comisario de Noyant-sous-le-Lude nos relata que «las desposadas iban adornadas como si fueran a presentarse ante un ministro del culto» y que las ceremonias iban acompañadas de himnos, momentos de recogimiento, discursos y diversiones[10].

Los divorcios son más o menos frecuentes según las regiones. Entre 1792 y 1799 se registran en Puy-en-Velay 386 matrimonios y 13 divorcios[11]; en Saumur en el año IV, 121 matrimonios y 1 divorcio[12]; en La Flèche, diez divorcios en todo el período, pero ignoramos el número total de matrimonios contraídos en esta ciudad[13].

Éstas fueron las principales acciones descristianizadoras. Examinándolas sucesivamente advertimos que cada una de ellas muestra la eficacia deseada para alterar el ejercicio de la religión considerablemente, de forma inmediata y en diversos aspectos. Y con mayor razón el conjunto de estas acciones constituye un sistema de descristianización coherente y terriblemente eficaz. Ya no hay sacerdotes, ya no hay Iglesias, ya no hay sacramentos, ya no hay domingos. Aunque lo deseen, la mayoría de los católicos no pueden practicar su religión.

* * *

[10] *Archives de Maine-et-Loire,* 1 L, 283.
[11] J. Baylet-Tollon, *op. cit.,* p. 75.
[12] Según las investigaciones de Mme. Guillerand, presentadas en nuestro seminario.
[13] Ch. Boucher, *op. cit.,* p. 147.

LA RESISTENCIA

A pesar de la persecución, a pesar de todo, la vida religiosa no llegó a desaparecer completamente. Se organiza una iglesia clandestina, los fieles siguen rezando y recibiendo los sacramentos siempre que pueden. La vida religiosa en esos tiempos de persecución merece un estudio aparte: su existencia es heroica, su espíritu de sacrificio extraordinario. Pero hay que estudiarla también en relación con el sistema de descristianización, intentar conocer cómo se defiende del ataque y si retarda su efecto. Se trata, en resumen, de evaluar la capacidad de resistencia del catolicismo.

Esta resistencia se manifiesta de diversas maneras según las épocas y según los lugares.

Por la fuerza

En primer lugar por la fuerza. La fuerza es la respuesta a la violencia. Los levantamientos del oeste, aunque su causa inicial no fuera la persecución, tenían como meta el restablecimiento de la libertad religiosa. Insurrecciones sólo hubo aquéllas. En otras regiones los cristianos fieles intentan a veces prevenir o evitar por la fuerza las acciones antirreligiosas. En agosto y septiembre de 1793 las primeras medidas descristianizadoras provocan aquí y allá la emoción popular. En Saint-Pol-en-Artois y en el Franche-Comté se producen alborotos y manifestaciones. Las profanaciones y la prohibición del culto en noviembre y diciembre indignan hasta la algarada a los habitantes de Meymac, en Corèze; a los campesinos de Nièvre, cerca de la Charité, y a los de Berry, en la región de la Guerche. En ventoso se forman grupos armados en Lisle y Rabastens, región de Tarn. La represión es siempre terrible; 21 condenados a muerte en Artois, 31 en Franche -

Comté, 5 en Meymac[14]. En la mayoría de los lugares, cuando el guardia nacional o el destacamento del ejército revolucionario se presentan para cerrar la iglesia, la población se muestra tensa, al borde de la rebelión. Las autoridades necesitan mucha energía y mucha experiencia para evitarla. Lo mismo ocurre cuando el comisario o los guardias se disponen a detener al párroco. Veamos, por ejemplo, lo sucedido en Broquiès, en Aveyron: el 19 ventoso del año II (9 de marzo de 1794) Gaëtan Guiraud, policía del distrito de Saint-Affrique, llega a dicho pueblo para detener al párroco, llamado Rouquet, un constitucional cuyas cartas dirigidas al distrito prueban que «su predicación tendía a fanatizar a esta comarca y a empujarla a la insubordinación». Ahora bien, en cuanto llegó a Broquiès, Guiraud se dio cuenta de que la población, irritada contra él, podía jugarle una mala pasada. «Unos minutos después de nuestra llegada», relata en su informe, «vimos que uno de nuestros guardias peleaba con un tal Paul Alvernhe, quien animaba al pueblo a rebelarse contra nosotros porque queríamos "tumbar" la iglesia». Mejor es prevenir que curar. «Al darnos cuenta de que el pueblo comenzaba a secundar los propósitos de aquel hombre, ordenamos su detención y lo condujimos a la casa de la Comuna». El cabecilla fue interrogado: «Nos respondió enérgicamente que los habitantes de las montañas compartían sus opiniones, que querían cura y que acabarían sublevándose». En vano buscan al párroco. «La búsqueda resultó infructuosa». Por fin, para intentar calmar a aquellos fanáticos, se les administra un discurso tranquilizador. El pueblo se reúne en la comuna y el agente Guiraud despacha su arenga «para predicar el lenguaje de la razón al pueblo confundido por el fanatismo. Todos escuchaban atentamente nuestro discurso cívico...». De repente el orador, olvidando su prudencia, empieza a hablar del párroco. «La gente escuchaba atentamente hasta el momento en que comenzamos a hablar del párroco y de su comportamiento. En aquel instante hombres y mujeres desaparecieron precipitadamente». Aquí, pues, se pudo evitar la revuelta en el último momento, pero se advierte que el enviado republicano caminaba sobre un campo minado[15]. La historia religiosa de la Revolución no estará completa mientras no estén censados no sólo los motines, sino todos los incidentes que, aunque no conlleven violencia física, revelen de un modo expresivo la hostilidad latente en la población.

[14] La Gorce, t. III, p. 421 y sig.

En la primavera de 1795 se producen también otras reacciones. Esta vez destinadas no a oponerse a la violencia, sino a obtener la libertad de culto. Uno de estos hechos tuvo lugar en Bethizy-la-Butte, en Oise; el representante Drulhe amonesta a los ciudadanos por medio de la afrenta:

«En vuestra comuna acaba de tener lugar un acontecimiento tan extraordinario por su fin como por las circunstancias que lo han acompañado.

El Ayuntamiento no estaba avisado de vuestra reunión...

Habéis forzado la puerta del templo donde pretendíais reuniros; es un hecho indigno de un pueblo republicano. La reunión estaba preparada, puesto que acudieron a ella habitantes de las comunas cercanas.

Habéis mezclado cantos ridículos con himnos republicanos: es una asamblea monstruosa y extraña que la razón desautoriza...»[16].

Si los sacerdotes la hubieran estimulado ligeramente, la resistencia por la fuerza habría alcanzado una gran amplitud, pero el clero se limitó a adoptar la actitud que consideraba más cristiana, invitando a sufrir con paciencia la persecución y a aprovechar los males presentes con espíritu de penitencia.

[15] H., E. y F. de Barrau, *L'époque revolutionnaire en Rouergue, étude historique (1789-1801),* Rodez, 1910, p. 301.

[16] Citado por J. Bernet, «Un episodio de la Revolución en Béthisy-Saint-Pierre, los incidentes «fanáticos» de pluvioso año III (febrero 1795)». *Annales historiques compiègnoises,* junio 83, p. 21.

La resistencia espiritual. La Iglesia clandestina

La forma de resistencia más extendida es, pues, la resistencia espiritual a través de la oración personal, el culto escondido y el sacrificio.

Los ministros que se ocultan son generalmente sacerdotes refractarios, aunque también se encuentran entre ellos algunos constitucionales. Por ejemplo, en Lot-en-Garonne, en la época del primer Terror, cuando las iglesias estaban cerradas y prohibidas las misas, un sacerdote juramentado llamado Jean Martin continúa ejerciendo su ministerio, administrando los sacramentos y confeccionando el registro clandestino de bautizos y de bodas. Los domingos dice una misa. Un día lo detienen, lo llevan a París y allí es condenado a muerte[17].

El número de ministros de la Iglesia clandestina es escaso si se tienen en cuenta las necesidades de los fieles, pero no es insignificante. Aunque algunos departamentos quedaron abandonados, como por ejemplo Ande, que sólo contaba con quince sacerdotes clandestinos durante el primer Terror, la mayoría de ellos disponen aproximadamente de cien a trescientos. En Sarthe se los calcula en un centenar y en Orne son trescientos treinta y seis[18]. Se puede decir que todo el clero fiel que es capaz se moviliza para ejercer ese ministerio. Aunque no está entrenado para ello —la vida de los párrocos y vicarios de la Antigua Francia era sedentaria, tranquila y relativamente confortable—, está bien preparado por una sólida formación espiritual. Cuando estalló la Revolución la mayoría de los sacerdotes del clero parroquial vivían una auténtica vida interior que nutrían con el rezo del breviario, la lectura y la meditación de los salmos y de la misa cotidiana. No eran unos héroes —salvo excepciones—, pero podían llegar a serlo.

[17] El caso de este sacerdote ha sido estudiado por La Gorce, *op. cit.*, t. III, p. 44.
[18] Chanoine Flament, *Les prêtres clandestins dans l'Orne pendant la Révolution.*

El ministerio clandestino no tiene más que una ligera semejanza con el ministerio parroquial acostumbrado. Cada sacerdote tiene que atender un vasto territorio que comprende varios cantones. Así que ese ministerio es itinerante y los desplazamientos deben hacerse por la noche. En las ciudades el sacerdote dispone de un lugar para esconderse, sale de casa disfrazado. Su refugio se emplea también como un centro de culto que visitan varias personas. Hay que hacer alardes de ingenio para no llamar la atención de los denunciantes. Una de las anécdotas más increíbles nos cuenta cómo Madame Bergeron había instalado una capilla clandestina en su comercio de quincallería frente al Palacio de Justicia de París. Allí se celebraba una misa diaria piadosamente oída por los habitantes del inmueble y por algunos fieles a los que se avisaba con gran discreción. Dos dependientes de la tienda eran en realidad los sacerdotes de Samburcy y de Ramon-Lalande[19]. Cuando tras un registro realizado el 13 de julio de 1794 se descubrió aquella comunidad clandestina, los dos sacerdotes llevaban ejerciendo en ella su ministerio durante dos años. A veces los escondites se convertían en auténticas prisiones, porque la frecuente aparición de las patrullas obligaba a los confinados a permanecer en ellas durante semanas. En la Flèche los cuatro sacerdotes que eligieron la clandestinidad «estaban continuamente encerrados en una habitación cuyas ventanas se entreabrían solamente de noche para renovar el aire. A menudo tenían que ocultarse en subterráneos para salvarse de los registros. Los chuanes y los sacerdotes habían ideado cavar una galería en la muralla de pozos que conducía a una cueva capaz de albergar a cinco o seis personas; como esta abertura quedaba a ocho o diez pies de profundidad, no podían ser vistos; los sacerdotes y los chuanes bajaban a ella por la cuerda del pozo»[20].

Los sacerdotes clandestinos continúan llevando como pueden los registros de catolicidad. Emplean cuadernos pequeños

[19] Jacques Herissay, *Les aumôniers de la guillotine,* París, 1954, p. 117.
[20] Ch. Boucher, *op. cit.*, p. 141.

o legajos sueltos. Los guardan consigo apuntando los hechos en el momento o poco tiempo después, ya que siempre tienen prisa y no les es posible redactar las actas al instante. Las omisiones se producen fatalmente y suelen faltar las firmas de los testigos. El vicario Gillier encabeza así su registro clandestino de Legé (Loire Inferieure) el 18 de enero de 1794:

«El lector se quedará sorprendido al no encontrar las firmas de los testigos en la mayoría de las actas. En aquellos tiempos de temor y confusión, de los que mi relato puede dar una idea, me era imposible hacer las inscripciones en el momento; necesitaba a veces más de seis semanas para encontrar a alguien que me ayudara a poner en orden lo que yo había ido escribiendo apresuradamente en hojas sueltas. Por otra parte, era muy peligroso llevar conmigo el cuaderno, ya que me veía obligado a cambiar de escondite a cada instante por culpa de los registros casi continuos que el enemigo llevaba a cabo por los bosques y las distintas fincas que componen la parroquia»[21].

Los lugares mencionados en los registros nos permiten medir la amplitud de los desplazamientos. René-François-Charles Druet, originario de Sainte-Marguerite de Carronges, atiende por lo menos diez parroquias desde Carronges a Argentan. Thomas-François Dupont, vicario en Magny-le-Désert, visita veintidós parroquias[22]. El prior Chollet firma el registro de Daumeray en Anjou, pero también celebra matrimonios en la parroquia de Tiercé, situada a 13 kilómetros[23]. Cuando denuncian al sacerdote y lo detienen, otro lo sustituye. Hay algunas parroquias que nunca reciben la visita del mismo. Entre enero de 1796 y septiembre de 1797, en el pueblo de Bachy, en el Norte, los 97 bautismos que se celebraron fueron administrados por cinco ministros distintos[24].

[21] Citado por Patricia Lusson-Houdemon, «La vida religiosa en el Oeste a través de los registros clandestinos», *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest,* t. 92, año 1985, n.° 1, p. 48.
[22] Chanoine Flament, *artículo citado,* pp. 86-87.
[23] P. Lusson-Hoodemon, *art. cit.,* p. 52.
[24] Registro de catolicidad de Bachy, *Archives du Nord,* E 3/017.

En algunas diócesis el ministerio itinerante se organiza de modo que se repartan lo mejor posible los servicios de los sacerdotes disponibles y se consiga el regreso periódico y frecuente a todas las parroquias. Es el sistema de la misión. El experimento se inició en la de Lyon. La siguen las de Autun, las saboyardas, las de Flandes y Artois y, en 1797, las diócesis de Mans y de Tarbes. La diócesis de Lyon está dividida en veinticinco distritos que constituyen otras tantas «misiones» dotadas cada una de su jefe y su personal. La diócesis de Mans se divide en veinte misiones, compuestas cada una de ellas por unas cuarenta parroquias.

Los sacramentos

La administración de los sacramentos depende generalmente de este ministerio clandestino, escaso y siempre amenazado. La cuestión es, pues, saber si se administran y cómo se hace.

La práctica más común para el bautismo es la del agua de socorro. Cuando llega el sacerdote, «suple» la ceremonia. En general lo administran los padres o, si no, las comadronas, aunque a veces sean ignorantes. Según cuenta en sus memorias el cirujano Charles Boucher, de La Flèche, «el bautismo a menudo quedaba en manos de seglares ignorantes. Una vez fui al campo a asistir al parto de una mujer; después de ayudar a que se cumpliese la obra de la naturaleza, pregunté a la comadrona si había bautizado al niño y cómo lo había hecho; me respondió que el padre vertió el agua y ella pronunció las palabras. Le dije que aquel bautismo no era válido y que la próxima vez ella debía derramar el agua y pronunciar las palabras. Le insistí para que lo recordara y bauticé al niño»[25]. En algunas parroquias de Anjou y de la Vendée los encargados del agua de socorro son hombres debidamente instruidos por el párroco y no las comadronas. Nos constan los nombres

[25] Boucher, *op. cit.,* p. 147.

de J. Debreteau y F. Simon en Saint-Pierre de Cholet[26] y el de Pierre Grillard, también de Cholet. Por un testimonio posterior a la Revolución sabemos que el último «durante la Gran Guerra sustituía al abate Boissaud, párroco de Cholet, para dar a los recién nacidos el agua de socorro cuando las familias no querían que los bautizara el intruso. Y esto no es sólo que se lo oyera contar a él mismo, sino que leí en las actas parroquiales que tales y tales niños habían recibido el agua de socorro de manos de Pierre Grillard»[27].

En la diócesis de Tours un tonsurado no sacerdote, el diácono Machillot, bautizó a gran número de niños entre 1795 y 1801[28].

Cuando regresa el sacerdote tras una larga ausencia o después del cautiverio, hay que recuperar el tiempo perdido. Bautiza en serie a decenas de niños. Esto es lo que hacen los abates Lekerhiet y Nicolas cuando vuelven a su parroquia de Plourivo (Côtes-du-Nord) tras nueve meses de prisión. Escriben en el registro: «Hemos reanudado nuestras funciones desde el día 1 de febrero (1795) y el día 2, fiesta de la Presentación de Nuestro Señor, y durante los días siguientes bautizamos a todos los niños que nacieron en nuestra parroquia mientras estuvimos detenidos»[29].

El 8 de abril de 1793 se administraron en St.-Pierre-de-Cholet 61 bautismos y el 10 de abril, 49; en Daumeray, en Anjou, 17 el día 29 de septiembre de 1795[30].

En lo que se refiere a los matrimonios, los sacerdotes tienen permiso de los obispos exiliados y de sus vicarios para simplificar las formalidades. No se exige la toma de dichos. No hay amonestaciones o éstas se limitan a una. El 28 de febrero de 1794 Pierre le Bodo, un refractario, celebra así en Mendon

[26] P. Lusson-Houdemont, *art. cit.*, p. 54.
[27] Testimonio de Joseph Chaillou en el proceso ordinario de beatificación de G. Repin y sus 98 compañeros mártires citados en *Andegaven beatificationis... servorum Dei Guillelmi Repin... Positio,* Roma, 1969, p. 582.
[28] Bautismos administrados por M. Machillot, diácono. *Archives diocesaines de Tours.*
[29] *Archives diocesaines de Saint-Brienc et Tréguier,* Plourivo, reg. de 1794.
[30] P. Lusson-Houdemon, *art. citado.*

(Morbihan) un matrimonio sin amonestaciones y sin toma de dichos. El acta, tal como figura en el registro, dice así:

«El 28 de febrero de 1794, sin amonestaciones ni toma de dichos, contrajeron matrimonio tras manifestar su consentimiento mutuo Yves Aufret, hijo de Cornelio Aufret y Anne Guillevie, labradores del pueblo de Keune, y Marie Jolivet, hija de Michel Jolivet y Marie Le Peron, labradores en el pueblo de Kdreu. Fueron testigos Michel Jolivet, Corneli Aufret, Joseph Hazevin y Joseph Bouilly Le Bodo»[31].

En Vallerois-le-Bois, en Doubs, el sacerdote Pierre Petitbois celebra el 30 de agosto de 1794 el casamiento de Georges Corne y de Marguerite Gilot con dispensa de las tres primeras amonestaciones, «publicándose la cuarta ante los asistentes en el día presente». Invoca «el permiso especial que... se concede en épocas de cisma». El matrimonio tuvo lugar en un «domicilio particular»[32].

El recurso al agua de socorro y la simplificación de las formalidades de las bodas no suprime todas las dificultades; hay que encontrar al cura, hay que celebrar las ceremonias en secreto. Sin embargo, los franceses permanecen fieles a los sacramentos, fidelidad tanto más admirable puesto que se mantiene en medio de grandes dificultades.

Fidelidad sobre todo al bautismo. Los registros de catolicidad son demasiado escasos y demasiado incompletos: no se puede deducir de ellos el hecho de la unanimidad. Pero conservamos los testimonios de los contemporáneos y las encuestas encargadas por los obispos después del Concordato. De ellas se desprende que el número de niños sin bautizar es mínimo. Tras un concienzudo estudio de los registros, el erudito Clement Tournier afirma a propósito del bautismo en Toulouse: «Podemos asegurar que desde la Constitución Civil al Concordato y hasta bajo el régimen del Terror casi todos

[31] *Archives de Morbihan,* 30, J3, Mendon. Bautizos, bodas, 1794, 1797-1799.
[32] Extracto de los registros cedido amablemente por el abate Mariotte, archivero de la diócesis de Besançon.

los recién nacidos recibieron el bautismo...»[33]. El párroco de Saint-Martin de Pezerits en Orne recibió el encargo de su obispo de hacer un censo de las partidas de bautismo de la época de la Revolución. Comprobó que muchos niños habían recibido el sacramento de manos de sacerdotes que no llevaban registro y que muchos registros habían desaparecido. Añade: «...según mis investigaciones, informaciones y gestiones, no parece que en esta región haya quedado ni un solo niño por bautizar...»[34]. Así pues, el bautismo resiste. Así pues, es imposible desarraigar el bautismo.

Y es imposible desarraigarlo porque es el sacramento de salvación por excelencia y porque los fieles, bien formados por el catecismo y debidamente informados por los obispos, no privarían a sus hijos por nada del mundo del beneficio de ese bien supremo que es la vida eterna. Sabemos de numerosas parroquias y de numerosos padres que hacen que el juramentado bautice a los niños sin el menor vestigio de escrúpulo y aunque ellos mismos no asistan a misa. Ese es el caso de diez parroquias del Pays de Caux (distrito de Cany), donde del 75 al 86 por 100 de los niños recibieron el bautismo de sacerdotes juramentados entre 1795 y 1801[34bis]. El bautismo de los niños es imposible de desarraigar porque desde hace dos siglos los fieles saben que lo primero que hay que hacer con un recién nacido es bautizarlo. Si no se puede conseguir el sacerdote, se recurre al agua de socorro; pero si vive en la zona, aunque sea a varias leguas de distancia, se hace lo posible para llevarle al niño el mismo día de su nacimiento o al día siguiente. Se puede comprobar por los registros clandestinos que los sacerdotes bautizan a niños venidos de muy lejos en las primeras veinticuatro horas de vida. También hemos de señalar —y es un dato muy importante— la presencia de funcionarios que

[33] Citado por J.-Cl. Meyer, p. 303.
[34] Citado por el canónigo Flament, *art. cit.*, p. 85.
[34 bis] Dominique Prudhomme, «Práctica religiosa y comportamientos sociopolíticos en el Pays de Caux bajo el Directorio». Ponencia presentada en el Coloquio internacional de Chantilly. «La vida religiosa en Francia y en los países ocupados en la época revolucionaria» (27-29 noviembre 1986).

levantan actas y de numerosos curas constitucionales que bautizan a los niños al tiempo que registran sus nacimientos. Esto está confirmado en particular por los curas de Finistère en 1793-1794[35] y por varios más de Orne. Picard, por ejemplo, cura constitucional de Pin-la-Garenne, recibe el nombramiento de funcionario público el 4 de noviembre de 1792. Entonces deja de llevar los registros de Bautizos-Bodas-Entierros, pero bautiza a todos los niños cuyo nacimiento inscribe, y casa religiosamente a los que registra como matrimonio civil[36].

La atribución de los nombres republicanos extraídos del repertorio de los héroes antiguos o de los reinos animal y vegetal es una práctica contraria al ritual católico, pero no es un impedimento para el bautismo, y nada hace pensar que los niños no hayan sido bautizados de todos modos y, en esta ocasión, bajo un nombre cristiano. Por otra parte, esos niños son muy poco numerosos y aun en las grandes ciudades no representan más del cinco por ciento de las partidas que figuran en el registro civil.

Sin sacerdote y sin testigos no hay matrimonio. Seguramente por ello se recurre con menor frecuencia al sacramento del matrimonio que al del bautismo. En todo caso es más difícil, por lo que el matrimonio religioso sigue en muy escasas ocasiones al civil. Aun antes de la clausura de las iglesias la gente no se apresuraba a acudir a ellas. En París lo habitual era esperar dos o tres días. El 22 de junio de 1793 un tal Janvier se casa en el ayuntamiento de París con la señorita Goubron[37]. El matrimonio religioso se celebra tres días después en la iglesia de Saint-Jacques-du-Haut-Pas. En las épocas de persecución, cuando se cierran las iglesias y se destierra a los sacerdotes, el retraso es aún mayor. En Daumeray, en Anjou, un cura refractario bendice el 6 de febrero de 1795 el matrimonio de Mathurin Robichon y de Perrine Crochet, «que se habían

[35] En todo caso, los del distrito de Locronan (según Le Floc'h, *op. cit.*, p. 340).
[36] Flament, *art. cit.*, pp. 88-89.
[37] R. Aubert, *Journal d'un bourgeois de Paris sous la Révolution*, París, 1794, pp. 258-259.

casado en el ayuntamiento de Daumeray el 16-7-94»[38], es decir, cinco meses antes. ¿Han hecho vida marital mientras tanto esos esposos? Sí, en muchos casos. En Orne las partidas de matrimonio religiosas van frecuentemente acompañadas del reconocimiento de los hijos. Los cónyuges los reconocen para legitimar a los niños nacidos de su unión. En Calvados los sacerdotes refractarios «rehabilitan» los matrimonios constitucionales. Los esposos reconocen «la falsedad e ilegitimidad de tal matrimonio». Inmediatamente reciben de nuevo la bendición nupcial y finalmente firman una fórmula de «abjuración del cisma constitucional»[38bis].

En principio los católicos no deben contraer matrimonio durante el Adviento o la Cuaresma. Estos «tiempos de velaciones» se observan mejor o peor, lo cual nos indica el grado de respeto que se concede al matrimonio cristiano. Las actitudes varían según las regiones. En Puy-en-Velay nadie contrajo matrimonio ni en diciembre ni en marzo desde el año 1790 al 1794, pero esto ya no se observó en 1795. En 1796 se celebró en marzo el 10,5 por 100 de los matrimonios del año; en diciembre, el 8 por 100[39]. Sin embargo, las poblaciones insurrectas de Anjou y de la Vendée continuaron respetando los «tiempos de velaciones» hasta el final de la Revolución. Los registros clandestinos hallados en esta región contienen un total de 1.149 partidas de matrimonio; el número de los que se celebraron en mayo y en diciembre era ínfimo[40]. También es cierto que aquí se trata de matrimonios religiosos, mientras que los de Puy-en-Velay fueron civiles. Para comparar serían necesarios los datos de estos últimos celebrados en el Oeste. Disponemos por lo menos de uno. En Noyant, Anjou, el 1 germinal del año VII (21 de marzo de 1799) el agente del

[38] Lusson-Houdemon, *art. cit.*, p. 59.

[38 bis] P. Longuet, «Las partidas de bautismo y de matrimonios clandestinos, fuente para el estudio de la actividad sacerdotal de los sacerdotes refractarios en Calvados», *Annales historiques de la Révolution française,* 1970, abril-junio, pp. 329-345.

[39] Y. Bayon-Toller, *op. cit.*

[40] Lusson-Houdemon, p. 56.

gobierno señala que «desde hace dos meses no se celebra ningún matrimonio en el cantón porque en esa época no lo permitían los curas»[41].

Los sacramentos del bautismo y del matrimonio son primordiales, pero solamente se reciben una vez (el del matrimonio dos o tres todo lo más). Los de la Eucaristía y la Penitencia, por el contrario, deben recibirlos los fieles por lo menos una vez al año. Son por excelencia los sacramentos de la vida cristiana los que mantienen y renuevan la vida de la gracia. Por todo esto la Iglesia clandestina aparece como una conspiración, por sus sacramentos, por sus misas celebradas con la mayor frecuencia posible y porque los que los necesitan, especialmente los enfermos y las personas en peligro de muerte, reciben la comunión y la absolución de sus pecados.

Se desplegaba un ingenio extraordinario para esconder a los sacerdotes, pero aun más para ocultar la misa y sus asistentes. Las señoritas de Barberon, en Orléans, transforman en capilla un camarín contiguo a su salón. Es un escondrijo de 6 pies por 9. Un sacerdote sulpiciano proscrito se esconde en él durante seis meses y allí dice la misa. La cama sirve de altar: sobre ella se deposita una piedra sagrada. Un gran crucifijo adosado a la pared. Una colgadura disimula la puerta que da a la sala, un brasero la que da al patio. En Poitiers el abate Condrin dice la misa en el hueco de una escalera (2 metros de largo por 5 de ancho) del antiguo convento de las Filles de la Sagesse. A finales del siglo pasado aún se enseñaba en Laurelas, diócesis de Saint-Brieúc, un granero de heno donde se guardaban bajo una losa los ornamentos sacerdotales y en un rincón el reducto donde decía misa el sacerdote, mientras que uno o dos hombres montaban guardia[42].

[41] *Archives de Maine-et-Loire,* IL 283.

[42] Sobre las misas clandestinas, ver René y Suzanne Pillorget, «Las misas clandestinas en Francia entre 1793 y 1802» en la *Histoire de la Messe, XVIII-XIX siècles. Actes de la Troisième Rencontre d'histoire religieuse de Fontevraud (1979).* Angers, 1980, pp. 155-167, y Marie-Paule Biron, *Les messes clandestines pendant la Révolution en France,* tesis doctoral del 3.er ciclo, Universidad de París - Sorbonne, 1987, dactil. 258 p.

En Bouissy-Peyregrosse, en Vivarais, los abates Brun y Gardès celebran en una cueva mal ventilada por un respiradero; a ella pueden asistir diez o quince personas. Allí hacen la primera comunión algunos niños. En caso de peligro los sacerdotes disponen de un subterráneo cuya salida conduce a los retamares del monte[43]. Las tradiciones orales y familiares han perpetuado el recuerdo de estos oratorios de la resistencia y de esas misas celebradas ante el peligro revolucionario. Las alquerías y las granjas aisladas en medio de landas y bosques son las catacumbas de la nueva persecución; el Bois-Boutrand en la Vendée, cerca de Saint-Fulgent, los caseríos de la Joubandière y de Jarrie en Anjou[44], la granja de Chapelle-du-Buis en el Jura.

Dice San Francisco de Sales: la Misa es el «corazón de la devoción», «el alma de la piedad», «el sol de los ejercicios espirituales». La Iglesia de la Reforma Católica, al explicar la misa, multiplicar las traducciones del Ordinario y los «Ejercicios» o Meditaciones sobre ella, había creado en los fieles un intenso afán por asistir y participar con la mayor frecuencia posible a este misterio[44bis]. La persecución sólo consigue estimular este deseo y en la Iglesia clandestina se manifiesta con mayor fuerza la devoción a la Misa durante el siglo XVIII. Llegaron a celebrarla en la celda de la Reina María Antonieta, en la Conciergerie. Esta es la historia que relatan los autores de distintas Memorias y que parece ser auténtica. En septiembre de 1793, y con la complicidad del portero Richard y de su sucesor Brault, la reina recibe periódicamente la visita de una tal señorita Fouché. Ahora bien, esta señorita esconde en su casa a un sacerdote refractario y concibe la audaz idea de introducirlo en la celda de la reina. María Antonieta está preparada: los dos guardias que la custodian harán la vista gorda y además asistirán con gran alegría a la ceremonia. Una

[43] Georges Guitton, *Les martyres de Privas*, París, 1946, p. 119.
[44] P. Lusson-Houdemon, *art. cit.*, p. 52.
[44 bis] J. de Viguerie, *La dévotion populaire à la Messe dans la France des XVII et XVIII siècles*, en *Histoire de la Messe, op. cit.*, pp. 7-25.

noche, pues, se representa en la Conciergerie el más insólito de los espectáculos: la mesa de madera blanca se transforma en un altar adornado con un crucifijo y dos velas. En el momento de la Comunión la reina se acerca la primera a la Mesa Santa, después la señorita Fouché y por fin los guardias[45].

En cada Misa se arriesgan la libertad y la vida. El abate Montaigne, el amigo de Emery, relata la siguiente historia: un día que estaba celebrando una misa clandestina en París se introdujo en el departamento una niña desconocida de 9 ó 10 años. La retuvieron y se enteraron de que su padre era un «sans culotte» que vivía en la vecindad y que su madre no le había enseñado una palabra de religión. ¿Qué iban a hacer? No había más que una solución: atraer a la niña. Le «dieron golosinas», «la acariciaron» y «le hicieron prometer no contar nada». La niña lo prometió, cumplió su palabra y el incidente tuvo un final feliz. La chiquilla volvía a diario, aprendió las oraciones, el catecismo y se confesó. «La madre», termina el abate Montaigne, «fue puesta al tanto del secreto y poco a poco la familia comenzó a vivir cristianamente». ¿Habrá que pensar que también se confesó el «sans culotte»?[45bis]. En otra ocasión, nos cuenta el mismo abate Montaigne, se presentaron a hacer un registro durante la misa. «La dueña de la casa recibió a los agentes con toda tranquilidad; les hizo revisar detalladamente la planta baja, abriéndolo todo, enseñando cada rincón y rinconcillo, y luego les invitó a continuar por las demás plantas diciéndoles que podrían hacer una buena captura. Convencidos de que se burlaba de ellos, se marcharon. Ella, por su parte, volvió a la estancia donde se celebraba la misa y nada más entrar cayó desvanecida».

Es digno de señalar que en medio de aquellas condiciones de improvisación y de la necesidad de ocultarse, los sacerdotes se esfuerzan por respetar por encima de todo las normas litúr-

[45] Herissay, *Les aumôniers... op. cit.*, p. 67.
[45 bis] *Vida del abate Jean Montaigne*... pp. 30 y 31 (en «Papiers Montaigne», Cuaderno 1.º). Nuestro agradecimiento al abate Crouzel, que ha tenido a bien proporcionarnos la valiosa colección de los papeles Montaigne.

gicas. Aunque hay algunas excepciones. Por ejemplo, «el martes 15 de octubre de 1793», según Célestine Guittard, «hay (en París) sacerdotes que dicen la misma sin ornamentos y usan cubiletes en lugar de cálices»[46]. Pero es el día siguiente al de la clausura de las iglesias en la capital; estamos en los comienzos de la persecución y los sacerdotes no han podido organizarse. Después toman sus disposiciones, preparan escondites para los ornamentos, se hacen unos minúsculos cálices desmontables de plata o estaño, se fabrican maletas-altares fácilmente transportables que contienen todo lo necesario en un formato reducido. Los obispos exiliados dan a sus clérigos instrucciones bastante estrictas. Por ejemplo, el arzobispo de Lyon, Monseñor de Marbeuf, les prohíbe celebrar sin piedra de altar y sin cáliz consagrado y en casas que no sean «de culto y limpias»[47]. Por su parte, los sacerdotes son demasiado respetuosos con la misa como para no obedecer esas reglas. Algunos manifiestan unos escrúpulos asombrosos. El abate Guerin (tío abuelo de Santa Teresa de Lisieux) se excusa, en un examen de conciencia manuscrito, de haber celebrado tres veces la misa «con un vino que empezaba a agriarse»[48].

Las misas de los juramentados (que no renunciaron) cuando se cerraron las iglesias tuvieron que ser también clandestinas, aunque menos que las de los refractarios, ya que los oratorios donde se celebraban gozaban de cierta tolerancia. Al salir de la cárcel en julio de 1794, el abate Berdolet, párroco de Phaffans, en Basse-Alsace, se encuentra con la iglesia cerrada: prepara una capilla en su presbiterio y celebra la misa para algunos fieles[48bis]. En plena época del Terror, un piadoso laico de Saumur, el ciudadano Hiet, fundidor de oficio, abre un oratorio privado en el número 964 de la calle de los Patriotas y reivindica la libertad en nombre del artículo VII de la

[46] *Journal d'un bourgeois de Paris, op. cit.*, p. 286.
[47] Citado por René y Suzanne Pillorget, *art. cit.*, p. 157.
[48] *Id.*
[48 bis] Dominique Varry, «La parroquia de Phaffans según los registros del párroco constitucional Berdolet (1789-1805)». Ponencia en el Coloquio Internacional de Chantilly, «La vida religiosa en Francia...» citado anteriormente.

Declaración de los Derechos. Los sacerdotes juramentados dicen allí su misa durante todo el período de la persecución[48ter]. No todos los juramentados renunciaron. Se celebraban por todas partes gran número de aquellas misas toleradas o semi-clandestinas. Es un dato que hay que subrayar.

La práctica de la comunión está en vías de transformarse. La ausencia de la Eucaristía aviva el deseo de los fieles de recibirla. El jansenismo retrocede. Ya antes de la Revolución algunos libros de piedad osaban recomendar a los fieles la comunión semanal. Ahora bien, bajo la persecución se difunde este criterio. Es sorprendente la insistencia con que el abate Montaigne la recomienda a su hija espiritual, señora Duquesne, religiosa, que vive en París con sus compañeras en una comunidad clandestina. Y aún más sorprendente la resistencia de la monja. El 29 de octubre de 1791 el abate le escribe: «... Os reprocho haber dejado la comunión»; el 6 de junio de 1792: «Comulgad»; el 30 de junio de 1792: «... obedeced y comulgad a pesar de vuestros escrúpulos»; el 12 de julio de 1792: «Me habéis dado la satisfacción de comunicarme que, a pesar de vuestros escrúpulos, habéis comulgado. Continuad»; y unos días después: «Hay que comulgar cueste lo que cueste...»[48cuarto].

Es más fácil conseguir la comunión que asistir a Misa. Los sacerdotes casi siempre consiguen llevar las hostias consagradas a los prisioneros condenados a muerte y a los moribundos que la solicitan. Se comulga en las cárceles y hasta se comulga en la Conciergerie, la antesala de la muerte. El abate Montaigne acude a visitar en ella a su colega el abate Emery llevando una píxide repleta de formas envueltas en un pañuelo que luego deja caer al suelo. El abate Emery lo recoge y con el mismo procedimiento devuelve al abate Montaigne una píxide vacía. Una vez en su celda, Emery divide las hostias en

[48 ter] M. Cl. Guillerand-Champenier, «La vida religiosa de los samurenses durante la Revolución (1789-1801)». Ponencia en el Coloquio citado anteriormente.
[48 cuarto] Papeles Montaigne, IV. Cartas a Mme. Duquesne, Superiora del Convento de Saint-Michel en París.

minúsculas partículas para dar la comunión al mayor número posible de detenidos[49].

Dar la absolución es aún más fácil porque puede hacerse a distancia con la condición imprescindible de que las personas estén preparadas y tengan las disposiciones necesarias. Durante el primer Terror el abate Bechet, el antiguo bibliotecario de Saint-Sulpice, reúne en París a una pléyade de sacerdotes refractarios cuya misión es acompañar las carretas de los condenados para dar la absolución a los que manifiesten ese deseo. Los sacerdotes se turnan para cumplir su cometido y cada uno tiene asignado un día. El abate Bruillant, que llegó a ser obispo de Grenoble, fue uno de estos «capellanes de la guillotina». Le corresponde el viernes. Cuenta en sus memorias que se situaba detrás de la guardia que escoltaba la carreta y por señas hacía comprender a las víctimas que era un sacerdote. Entonces los condenados que le habían reconocido inclinaban la cabeza y musitaban una oración. Cuando subían las escaleras del cadalso el sacerdote hacía la señal de la cruz con la mano oculta por la teja al tiempo que pronunciaba las palabras sacramentales[50]. En Angers, de modo semejante, otro sacerdote refractario, el abate Gruget, párroco de la Trinité, se colocaba en el ángulo de una ventana en la plaza del Raillement, donde se alzaba el cadalso, y desde allí daba la absolución a los que iban a morir[51]. Así es como durante la Revolución, más que en otras circunstancias, la religión católica reafirma su naturaleza sacramental. Seguramente es la religión más difícil de practicar en la clandestinidad (hay que celebrar las misas, transportar las hostias consagradas, pronunciar las palabras de perdón) a causa de tener que manifestarse por medio de signos sensibles, pero, por esta misma razón, es sin duda alguna la que mejor consuela a los perseguidos y la que suscita el mayor celo en la resistencia espiritual. Y es que las actuaciones que le son imprescindibles no

[49] J. Leflon, *Monsieur Emery, op. cit.*, p. 332.
[50] Herissay, pp. 110-111.
[51] Job de Roince, *Memoires des martyrs d'Avrillé*, Rennes, 1979, p. 40.

cesan de exponer a sus miembros a las denuncias, la prisión y la muerte.

* * *

El ministerio de los laicos

Y expone a todos sus miembros, es decir, a los sacerdotes y también a los laicos, ya que con frecuencia éstos son llamados a cumplir importantes funciones y hasta en ocasiones reemplazar en ellas a los ministros. Administraban el agua de socorro, enseñaban el catecismo y presidían las asambleas dominicales en ausencia del cura. Dichas asambleas, llamadas también «misas blancas» porque en ellas se leían o cantaban las oraciones de la misa, estaban dirigidas frecuentemente por el maestro de escuela. Al de Liesse, en Aisne, lo denunciaron diez veces por dicho delito y por la misma razón quitaron de su cargo al de Chéret, cerca de Laon[52]. Este tipo de directivos está tan extendido en Champagne que el delegado Isoré llega a preocuparse: «He ordenado», comunica al agente nacional de Châlons-sur-Marne, «vigilar la conducta de esa tropa de pedantes que en el campo llaman maestros. Estos caballeros sustituyen a los curas y peroran en las iglesias donde reúnen a los habitantes todos los domingos y días de fiesta católicos»[53]. Algunas veces son los mismos magistrados municipales los que ocupan el puesto de pastores de las parroquias. El 23 pluvioso del año II (11 de febrero de 1794) el Comité de Salud Pública conmina al representante en Roux a castigar severamente a los ediles clericales: «Ciudadano colega: ha llegado al conocimiento de Salud Pública la existencia de nuevos ministros que sustituyen a los curas. Los magistrados de las comunas se

[52] Marie-Paule Biron, «La resistencia de los laicos a través de las misas clandestinas durante la Revolución francesa». Bulletin de la Société française d'histoire des idées et d'histoire religieuse n.º 1, p. 31.
[53] Citado por P. de la Gorce, t. III, p. 427.

reúnen en Chauny y cantan las vísperas, celebran los oficios... Debes comprender que estas asambleas absurdas pueden resultar peligrosas... haz que se disgreguen esas turbas agitadoras»[54]. Además empiezan a mezclarse personajes notables en el asunto de las «misas blancas». En 1795 la llegada del señor Angot des Routours se celebra en toda Normandía. Este antiguo oficial real, apoyándose en la ley del 3 ventoso, se atribuyó la propiedad de la Iglesia de su pueblo. Después reunió a los feligreses ante el disgusto del fiscal de Argentan, que escribe: «Angot es el principal celebrante del culto en la iglesia de Routours: actúa como un ministro, aunque él pretende que un padre de familia casado desde hace treinta y dos años y con sentido común no puede hacerse pasar por un ministro del culto. Eso es eludir la ley»[55]. Esta activa participación de los laicos prueba la vitalidad de la Iglesia perseguida, pero no es un hecho nuevo. No hay que olvidar que en la organización eclesiástica anterior a la Revolución la parroquia era propiedad de los feligreses y que éstos, constituidos en consejos de obras y en asambleas, administraban los bienes temporales de su iglesia parroquial y por este hecho se ocupaban no sólo de los bienes, sino también del culto, cuyo funcionamiento aseguraban ocupándose de la iluminación, de la decoración del templo y redistribuyendo a los sacerdotes el estipendio. Es lógico pensar que el ejercicio de tales responsabilidades había preparado a los fieles a afrontar las pruebas de la persecución y de la prolongada ausencia de sacerdotes.

Ciertamente se cometieron abusos. Ciertamente aquí y allá algunos laicos se llegaron a creer sacerdotes; por ejemplo, un tal Charles Rousseau, maestro de Thury, que se presentó en brumario del año VII en la asamblea decadaria de su comuna revestido con sotana y dispuesto a celebrar una misa después de la ceremonia de la fiesta profana. Aquel era un loco o, por lo menos, un extravagante[56]. ¿Hubo muchos casos como éste?

[54] Citado por M.-P. Biron, *art. cit.*, p. 31.
[55] Citado por R. y S. Pillorget, *art. cit.*, p. 163.
[56] Biron, *art. cit.*, p. 34.

Era difícil. En todo caso, no hay que prestar demasiado crédito a los informes que funcionarios y policías presentan sobre este asunto, porque las noticias que tienen de la religión son frecuentemente confusas y creen ver una parodia de la misa en lo que no es más que una asamblea de oración. Cuando en un informe de la policía se denuncia a un tal Jacques Tournelle, del cantón de Cerisiers, en Yonne, por «fanático y realista» y «por haber realizado funciones de culto sin haber hecho una declaración previa», nos podemos preguntar a qué funciones está refiriéndose y con qué derecho se permite decir que Tournelle está sustituyendo al sacerdote[57]. Además, ¿habría aceptado la población ese género de sustitución? Lo que quieren los fieles son auténticas misas celebradas por auténticos sacerdotes y las asambleas son un mal menor. Esto se comprueba en Morlhon, en Aveyron, donde los habitantes se reúnen los domingos. Un cronista de la parroquia nos relata que «un domingo, mientras se estaban ocupando en ese piadoso y admirable ejercicio, vinieron a anunciar que en una masía de Perier se iba a decir una misa». La asamblea se interrumpió inmediatamente y «todo el mundo se apresuró a salir para oír misa en el lugar indicado»[58].

¿Significa esto que no existe riesgo de usurpación? No es tan seguro. Si no merecen apenas crédito los informes de la policía, debemos tomar en consideración los de los vicarios generales y los de los sacerdotes delegados por los obispos exiliados. Y es que parece crecer la inquietud. Por ejemplo, un sacerdote de la diócesis de Lyon denuncia a Monseñor de Marbeuf a esos «jefes de asamblea... que les falta un tornillo» y que «quieren hacer de curas»[59]. Por este motivo Monseñor de Marbeuf, al tiempo que organiza las misiones, reglamenta el culto laical en la misma ordenanza: «En los días en que no haya misionario en las parroquias los fieles se reunirán por la mañana y por la tarde. El jefe de la parroquia preside la

[57] *Id.*
[58] Citado por Biron, p. 33.
[59] *Id.*, p. 31.

asamblea... uno de los catequistas dice la oración de la mañana y recita la letanía de los santos además de la oraciones de la misa»[60]. «Los fieles se reunirán», aunque es probable que en gran número de lugares los fieles no esperen las instrucciones del obispo y se reúnan por su cuenta. Y, por fin, y lo más significativo en esta historia del cristianismo perseguido, es la fidelidad a la asamblea dominical y el vivo sentido de la Iglesia que expresa dicha fidelidad.

La resistencia de las religiosas

Con esa fidelidad a la asamblea dominical, con la fidelidad a los sacramentos y con la actividad del clero clandestino, tenemos los tres puntales de la defensa católica. Pero hay que apuntar dos más: la resistencia de las religiosas y el sacrificio de los confesores de la fe.

En lo que concierne a las monjas con votos solemnes ya hemos visto la negativa casi unánime a abandonar los conventos a pesar de que el decreto del 13 de febrero de 1790 las incitaba a ello. Pero los decretos de agosto de 1792, al suprimir todas las congregaciones religiosas (excepto las hospitalarias), obligan, tanto si son activas como contemplativas, a abandonar los conventos. Entonces vemos que aquellas mujeres toman una actitud de oposición: la mayoría se niega a dispersarse y reunirse con sus familias y, por lo tanto, rehacen la vida en comunidad. Se reagrupan en pequeños equipos de cinco, seis, siete, regidas por la autoridad de una «presidenta» y en sus alojamientos a la ventura reanudan su vida regular, recitando el oficio divino y haciendo meditación como si continuaran en el monasterio. París esta invadido de estos pequeños conventos clandestinos. La investigación que llevó a cabo la policía el 29 frimario del año VI (19 de diciembre de 1797) descubre unos cincuenta. Por ejemplo, sólo en la calle de Picpus (distrito VIIII) había tres: «5 ciudadanas en la calle

60 *Id.*

Picpus n.° 41, otras 7 en el n.° 17, otras 10 en el n.° 13»[61]. Sabemos que las carmelitas de Compiègne se repartieron en cuatro comunidades a partir de septiembre de 1792. «Catorce de ellas se pusieron de acuerdo en continuar obedeciendo a la regla tan estrictamente como lo permitieran las circunstancias. Como no podían permanecer juntas en el mismo domicilio sin desoír el decreto de disolución de las comunidades, se dividieron en cuatro asociaciones particulares»[62]. La mayoría de estas comunidades viven miserablemente, privadas de recursos y de la posibilidad de mendigar. En el diario de las Sacramentinas de Bollène leemos: «Aquellas hermanas nuestras que continuaron viviendo en comunidad atrajeron las miradas del Esposo Divino... tenían muchas dificultades para proveerse de su frugal alimento y para poder mantenerse. Es imposible describir el hambre y el frío que pasaban. Se iban por los caminos y por los montes recogiendo leña y paja para hacerse la comida y lavarse la ropa»[63].

Los nidos se descubrieron durante el Terror; las religiosas fueron detenidas. Habían creado el convento en la clandestinidad. Y ahora lo hacen en la prisión. Las religiosas de Sainte-Aure habían formado en París, calle Bordet, una comunidad de catorce religiosas clandestinas. A raíz de una denuncia fueron encarceladas en la prisión de Port-Libre (Port Royal) el 5 thermidor del año II. Allí no pueden rezar el oficio todas juntas, pero se reúnen por las noches para prepararse a bien morir y escuchar las exhortaciones de un sacerdote con el que coincidieron en la prisión: el abate Delaleu. Tras su liberación en frimario del año III se reagruparon de nuevo en un piso de St.-Etienne-du-Mont[64]. En el mes de mayo detuvieron y encarcelaron en la prisión de Orange a cuarenta y dos religiosas de diversas comunidades. Conscientes de que iban a morir, se reunieron todas las mañanas desde que ingresaron en la cárcel

61 Citado por J. Boussolade, *op. cit.*
62 Citado por Leclercq, *Les martyrs... op. cit.*, XII, p. 141.
63 *Id.* XII, «Relación de la conducta y virtudes...», p. 120.
64 F. Le Chenadec, *La devotion au Sacre Coeur dans la diocèse de Paris au XVIII siècle*, tesis. Anjou, 1984, pp. 136-137.

«para organizar todas juntas los ejercicios de preparación al sacrificio de su vida por la causa de la religión». Deciden adoptar la misma regla: «su primera decisión fue la de seguir una única regla, ya que tenían el mismo destino». El empleo de su tiempo, tal como lo observaron desde el 3 de mayo de 1794, fecha en que fueron encarceladas, hasta el 26 de julio, día de la ejecución de la última condenada, era el siguiente: se levantaban a las cinco, una hora de meditación, oficio de la Virgen, oraciones de la misa, algo de alimento a las siete, a las ocho la letanía de los santos, confesión de las faltas, recepción de «intención» (es decir, en espíritu) de la comunión[64bis]. De paso hemos de hacer constar el carácter relativamente liberal de las prisiones revolucionarias al permitir que las religiosas pudieran reunirse y mantener una auténtica vida de comunidad.

El sacrificio de las confesiones de la fe

Y, por fin, y es lo más importante, numerosos católicos aceptaron arriesgar la vida por su religión. Ahora bien, aunque dichos católicos hubieran meditado sobre el martirio, nunca pensarían que lo iban a padecer. Su fortaleza ante la prueba es aún más sorprendente, puesto que nadie esperaba sufrirla. En la historia de las naciones occidentales no había precedentes de una persecución revolucionaria. Hay que remontarse a los tiempos del paganismo para encontrar un hecho de tal trascendencia. Todos los testimonios confirman el estupor de los católicos, pero también su firme reacción.

Nos constan los nombres de algunos de esos mártires: aquellos que la Iglesia proclama «beatos» y autoriza su culto, declarando tras una encuesta histórica generalmente fiable que habían muerto «por el odio a la fe», es decir, a causa de su religión. El palmarés oficial cuenta hasta el momento con 374 mártires. Veámoslo en detalle:

64 bis Dom Leclercq, *Les martyrs, la Révolution, op. cit.*, p. 127.

— las 16 carmelitas de Compiègne guillotinadas el 17 de julio de 1794 (beatificadas por la Iglesia en 1906).
— las 14 religiosas de Valenciennes (3 hijas de la Caridad y 11 ursulinas) guillotinadas el 26 de junio de 1794 (beatificadas en 1920).
— las 32 religiosas de Bollène, guillotinadas del 6 al 26 de julio de 1794 en Orange (beatificadas en 1925).
— Noël Pinot, sacerdote angevino, guillotinado el 21 de febrero de 1794 (beatificado en 1926).
— los 191 mártires de septiembre ejecutados en el antiguo convento del Carmelo el 2 de septiembre de 1792 (beatificados en 1926).
— Pierre-René Rogué, sacerdote de la Misión, guillotinado en Vannes el 3 de marzo de 1796 (beatificado en 1934).
— los 19 mártires de Laval, guillotinados el 21 de enero de 1794 (beatificados en 1955) y
— los 99 mártires de Angers (12 sacerdotes, 3 religiosas y 84 laicos) ejecutados en Angers y en Avrillé, cerca de Angers, entre octubre de 1793 y octubre de 1794.

Hay otras «causas» en vías de estudio que seguramente desembocarán en nuevas beatificaciones. Se trata de:

— Jean Poulin, sacerdote, nacido en Arras, ejecutado el 22 de agosto de 1793, y otras 157 víctimas de la misma ciudad ejecutadas entre 1793 y 1798.
— André Ignace Joseph Gousseau, sacerdote, nacido en Valenciennes, ejecutado el 19 de octubre de 1794, y de otros 46 sacerdotes y religiosos ejecutados en la misma ciudad entre 1792 y 1799.
— Thomas Merle de Castillon, nacido en Aiguillon, ejecutado en Lyon en 1793, y otras 71 personas ejecutadas también en Lyon entre 1792 y 1794.
— cinco capuchinos ejecutados en Nîmes el 14 de junio de 1790, de Jean Baptiste Souzy, nacido en La Rochelle, ejecutado en L'Île-Madame el 27 de agosto de 1794, y

de sus 102 compañeros que sufrieron su misma suerte entre 1793 y 1795.
— los 110 niños menores de siete años masacrados en Lucs-sur-Boulogne en la Vendée por los soldados de la «columna infernal» del general Cordellier.

Lo que conduce a la suma de 869 mártires reconocidos por la Iglesia católica o a punto de ser reconocidos.

La lista en sí ya es impresionante, pero el historiador, sin esperar la decisión de la Iglesia, puede añadir a ella innumerables víctimas que perdieron la vida en defensa de su fe. Aparecen en todas las regiones de Francia: en Nantes, los ciento cuarenta y tres sacerdotes ahogados en el Loire a finales de 1793; en Toulouse, el abate Duchein, vicario de Barthe de Neste en Hautes-Pyrénées, ejecutado el 7 de noviembre de 1793; en París, Anne Poulain y su sirvienta Marguerite, condenadas a muerte el 21 de diciembre de 1793 por ocultar a un sacerdote desterrado; también en París, el abate Fénelon, sobrino-nieto del autor de *Telémaco,* capellán de los Jóvenes Saboyardos de la capital, guillotinado en 1794; en Puy, Madame de Blanzac, madre de un sacerdote refractario, y la familia Best (marido, mujer y cuñada), todos guillotinados en enero de 1794 por ayudar al clero fiel; Marguerite Rustan, hija de la Caridad, guillotinada en Dax por fanatismo el 3 de abril de 1794; en Montpellier, Marie Coste, una campesina guillotinada el 3 de mayo de 1794 por dar de comer a un sacerdote huido... Y tantas y tantas víctimas de otros muchos lugares que permanecerán en el anonimato[65]. ¿Cuántos en total? Quizás dos mil; probablemente más. Y eso sin contar los sacerdotes y religiosos muertos en el destierro ni las numerosas víctimas civiles causadas por las represiones en el Oeste.

Se puede calcular que de las 2.000 víctimas o más aproxi-

[65] La mayoría de los mártires son mencionados por Dom Leclercq, *op. cit.* Referente a sacerdotes mártires ver *Les confesseurs de la foi dans l'Eglise gallicane à la fin du dix-huitième siècle: ouvrage rédigé sur des memoires authentiques,* por el abate Carron, 4 vol., París, 1820.

madamente la mitad son sacerdotes refractarios en su mayoría. Fue el gran holocausto del sacerdote católico. Las religiosas y los fieles forman la otra mitad. Las mujeres aparecen en aplastante mayoría, ya que las tres cuartas partes de laicos asesinados fueron mujeres. Entre los 99 mártires de Angers, 83 eran mujeres y 3 de ellas religiosas[66].

Sin embargo, no basta afirmar que la religión fue la causa de estas condenas a muerte. Hay que demostrarlo. El examen de los procesos que se conservan así nos lo permite.

Vemos en ellos que se condenaba a muerte a los sacerdotes que se libraban de la deportación (según la ley del 18 de marzo de 1793), pero durante los interrogatorios les acusaban de no haber prestado el juramento cívico. Éstas son las preguntas y respuestas en el juicio de Joseph Mareau, sacerdote angevino:

«Si prestó juramento.

R. No.

Por qué no prestó juramento.

R. Porque como la asamblea concedió la libertad de opinar, y él no estaba de acuerdo, no juró»[67].

Por tanto, la negativa al juramento está en el origen de la persecución de los sacerdotes no conformistas y puede considerarse como la primera razón de su muerte.

El rechazo al juramento de libertad-igualdad condenó a la muerte a gran número de religiosas (en particular, las dos Hijas de la Caridad de Angers y las cuarenta y dos monjas de Orange). El juez de estas últimas preguntó a cada una de ellas si lo habían efectuado. Todas respondieron que no. Insiste: «Aún estás a tiempo; hazlo y quedarás libre». Ante la nueva negativa, se pronuncia inmediatamente la sentencia de muerte. La misma actitud con las Hijas de la Caridad de Angers y el mismo resultado. Dice el juez a Marie-Anne Vaillot: «¿No sabes que la ley castiga con la muerte a los que no la cumplen?»[68]. No es cierto: la ley no castiga con la muerte a los que

[66] J. de Viguerie, P. Evanno, D. Lambert, *Les martyrs d'Avrillé. Catholicisme et Révolution.* Chambray-les-Tours, 1983, 109 p.
[67] *Positio, op. cit.,* p. 121.
[68] *Positio, op. cit.,* p. 214.

rehúsan el juramento «libertad-igualdad». La ley no, pero los jueces sí.

Los seglares condenados eran los hombres y mujeres que habían ayudado a los sacerdotes no juramentados: los escondían, los alimentaban en sus refugios o sencillamente los acogían un momento; los jueces los condenaban por «encubrir» al sacerdote, por proteger a una persona al margen de la ley. Estos jueces eran estrictos y a veces les bastaba un día, una hora, para dictar sentencia. Perrine Androuin, fusilada en Avrillé, manifiesta creer «que el motivo de su detención ha sido alojar a un refractario, llamado Benoît según parece, durante un día»[69]. Y también supone la muerte no sólo la ayuda al cura, sino la asistencia a su misa. Le preguntan a Marie Cassin: «¿Habéis ido a alguna misa de sacerdotes refractarios?». «Sí». Con eso basta. El juez escribe al margen: F. Fusilar[70].

El fundamento de las condenas es siempre una negativa: a prestar juramento, a abandonar a su suerte a los sacerdotes refractarios, en resumen, al cisma instaurado por la Constitución Civil del Clero. El carácter religioso de los motivos no se puede negar.

La religión es, pues, la causa de las condenas a muerte, y esta religión es desde luego la religión cristiana, porque la fidelidad a la unidad de la Iglesia y a la propia conciencia forma parte del cristianismo.

Y es que los jueces de los tribunales revolucionarios —lo comprobamos por los interrogatorios y por las sentencias— condenan tanto por fanatismo como por desobediencia. Y lo que ellos llaman fanatismo no es otra cosa que cristianismo. La comisión militar de Angers, por ejemplo, manda fusilar a varias mujeres sin otro motivo que el de fanatismo, o el de «fanatismo invencible». Lo que en su lenguaje significa una adhesión excesiva a la religión católica. Éste era, además, el sentido que los filósofos de las Luces atribuían a la palabra

[69] *Positio, op. cit.*, p. 214.
[70] *Positio, op. cit.*, p. 218.

«fanatismo». Para Voltaire, para Diderot, para Helvetius, el «fanatismo» era la religión católica en lo que a sus ojos tenía de irracional y de loco. El mismo valor de las víctimas es sospechoso y prueba de fanatismo. Diderot había escrito: «Aquel que muere por un culto falso que cree verdadero o por un culto de cuya veracidad no tiene pruebas es un fanático». Según los jueces aquellas gentes que aceptaban la muerte debían morir.

Las víctimas no son inconscientes y los hay que confiesan expresamente su fe y ofrecen el sacrificio de sus vidas.

La confesión de fe se reduce a unas pocas frases: la brevedad del interrogatorio no permite hacerla más extensa. Cuando preguntan al sacerdote refractario Noël Pinot «por qué no ha obedecido la ley concerniente a la deportación en relación con los curas no juramentados» responde que «quería ocuparse de su parroquia, puesto que Jesucristo, que es Dios, así se lo había encargado». El juez le vuelve a preguntar que «dónde están las pruebas del encargo que con toda desvergüenza afirma haber recibido de la Iglesia». Él contesta que «las pruebas de su misión son la jurisdicción de la parroquia de Louroux y que sólo la Iglesia que se la había otorgado se la podía retirar»[71]. Algunas víctimas temen, con fundadas razones, que el tribunal, acuciado por la prisa en resolver los asuntos, no les haya dejado el tiempo suficiente para proclamar su fe. Entonces escriben a los jueces. El chamarilero Manclair, detenido en germinal del año II acusado de conversaciones fanáticas, insiste en que confirmen los motivos de su acusación. Desde su prisión del Luxemburgo envía al Comité revolucionario de su sección una carta de tres páginas, una auténtica profesión de fe «que presenta motivos suficientes para varias condenas a muerte». La termina así: «He querido escribiros para confirmaros lo que pienso, lo que pensaré y manifestaré el resto de mis días, que será muy corto». Y firma: «Manclair, cautivo por su religión»; y añade al final de la página (como si lo

[71] Interrogatorio citado por Alexis Crosnier, «Le bienhereux Noël Pinot, curé de Louroux-Béconnais, Martyr sous la Terreur», París, 1926, p. 192.

anterior no fuera suficiente): «¡Viva mi Dios, mi religión y mi rey!»[72].

A pesar de lo chapuceros que son, los interrogatorios proporcionan siempre a los detenidos el modo de expresar sus convicciones, aunque solamente sea con un sí o un no. «¿Habéis asistido a la misa de algún cura refractario?». «Sí». «¿Habéis asistido a la de los curas juramentados?» «No». Este sí y éste no tienen el valor de una confesión de fe; bastan para condenar a muerte, y los acusados lo saben.

Sin embargo, las respuestas más acertadas y más vivaces son las de las monjas. El 8 de febrero de 1794 ocho carmelitas del convento de la calle Grenelle comparecen ante el Tribunal Revolucionario en la Conciergerie. El presidente las interroga una tras otra. Le llega el turno a sor Philippine. Ésta es la conversación: «¿Quién es vuestro confesor?» «Hace varios meses que se marchó» «¡Venga! ¿Así que no hay confesor?» «Cuando no hay, no hay.» «¿Quién le aconsejó no jurar?» «Dios y mi conciencia». A continuación pasa sor Chrétienne. «¿Queréis jurar?» Ella contesta: «No, padre». Las hermanas se echan a reír. «Lo que más gracia nos hizo», contaba sor Vitasse, «es que el mismo presidente perdió la seriedad»[73].

Nos falta evocar los últimos días y los últimos momentos. Muchos de estos cristianos llevaban una vida tranquila, pacífica y, en muchas ocasiones, confortable. En el momento de enfrentarse con la muerte la mayoría da pruebas de una fortaleza de alma igual a la de los primeros cristianos. El perdón a jueces y verdugos es prácticamente general. El 6 de julio de 1794, víspera de su ejecución, el señor de Saint Géry, consejero del Parlamento de Toulouse, escribe a sus hijos: «Si muero, mis jueces serán dignos de compasión, puesto que habrán condenado a un inocente. Yo, por mi parte, les perdono su error de todo corazón»[74]. También se cuida extraordinariamente la preparación para la muerte. Noël Pinot, en su prisión de Angers, se somete a toda clase de mortificaciones y

[72] P. de la Gorce, t. III, p. 436.
[73] Citado por Bousoulade, p. 157.
[74] Citado por Dom Leclercq, *op. cit.*, XII, p. 81.

rehúsa los menores consuelos: «No quería recibir nada de lo que se le enviaba caritativamente»[75]. Los sacerdotes desterrados que permanecieron dos años encerrados a bordo del *Washington* y del *Dos Socios* en la rada de la isla de Aix fueron tratados como forzados, apiñados como animales. Muchos murieron. Decidieron imponerse además nuevos medios de santificación, ya que todos temían no sufrir bastante y no hacer buen uso de sus penas. Estos medios se especificaban en treinta y dos propósitos. Los sacerdotes se comprometían a no quejarse nunca, a «no mostrar interés por conservar sus bienes si se veían obligados a entregarlos», a no hablar de sus pruebas en caso de una eventual liberación, «a no disfrutar inmediatamente de su libertad si alguna vez la recobraban»[76]. Éstos eran los propósitos no de unos pocos, sino de varios centenares de sacerdotes.

Vemos, por tanto, cómo un considerable número de víctimas preparaba su muerte por medio de oraciones y de cánticos. Los carmelitas de Compiègne cantan el «Salve Regina» en la carreta de los condenados a muerte y el «Laudate Dominum» subiendo las escaleras del cadalso. El abate Jacques Petit, párroco de Saint-Reverand, fue condenado a la guillotina el 30 de abril de 1793 en Sables. Durante su recorrido hacia el suplicio conserva su breviario bajo el brazo y canta en alta voz una estrofa del cántico del Padre Montfort:

«Vamos, alma mía, vamos / hacia la auténtica felicidad. / Amemos a Jesús, amemos / el bien más amable / el amor. / Jesús es mi amor / de día y de noche»[77].

También es del Padre Montfort el cántico de los «mártires de Avrillé» camino del fusilamiento:

[75] *Id.*, p. 43.
[76] «Propósitos de los sacerdotes prisioneros a bordo de *Dos Socios* en los primeros momentos de su detención», en *Relation très détaillé de ce qu'on souffert pour la religion les prêtres et autres ecclesiastiques français détenus en 1794 et 1795... à bord des vaisseaux les* Deux Associés *et le* Washington, París, 1801 (p. 140 y sig.).
[77] Citado por Prunier, *Le martyr de la Vendée*, p. 250. «Allons mon âme, allons / Au bonheur véritable / Aimons Jésus, aimons / Le bien le plus aimable / L'amour. / Jésus est mon amour / La nuit et le jour».

«Pongo mi confianza / Virgen, en vuestra ayuda...» («Je mets ma confiance / Vierge, en votre secours...»).

Tampoco en estos casos se trata de hechos excepcionales, sino de manifestaciones tan frecuentes que ya ni sorprenden. Se podría establecer un repertorio y una lista de cantos y plegarias por orden de preferencia. Los que más se recitan o se cantan son los Salmos de David y, entre ellos, los preferidos son los Penitenciales, luego el «Laudate Dominum» y después el «Laetatus sum» (s. 121). A continuación de los salmos, según el siguiente orden, las letanías de la Virgen, las de los santos, el himno «Vexilla Regis» («Avanzan los estandartes del Rey...»), que es también el canto de guerra de la Vendée, y, por último, el himno de los mártires («Deus tuorum militum»). Cantan también canciones populares francesas compuestas por las misiones parroquiales de antaño. Angevinos y potevinos, las del Padre Montfort, apóstol de las regiones del Oeste. Cuando no cantan, los condenados rezan la recomendación del alma. Así rezó Luis XVI.

Los salmos y los cánticos de misión son, pues, las dos oraciones más extendidas. La oración con los salmos era muy popular en Francia a finales del siglo XVIII. Los comentarios y las múltiples traducciones difundieron su uso. Ahora encuentran su consagración solemne[78]. Nos consta que todos los grandes misioneros del siglo XVIII compusieron sus propios cánticos. Los entonaban durante las procesiones con el Santísimo Sacramento al colocar la cruz en la clausura de la misión. Se cantan ahora en las carretas de las víctimas, donde toman un sentido nuevo, doloroso y penitencial.

La historia espiritual del período revolucionario aún está por escribir. Poseemos los datos, pero hay que recopilarlos. La historia de la penitencia, la historia de la conversión, la historia de la oración. Uno de los hechos más importantes en

[78] Ver nuestra próxima comunicación en las actas del Coloquio Internacional organizado en julio de 1984 sobre el Gran Motete por la UER de musicología de la Universidad de París, IV: «Los salmos en la piedad francesa de los siglos XVII y XVIII».

esta historia de las almas es el éxito de una forma de culto llamada «la unión de oración». Como debido a la persecución los fieles no podían reunirse, se pusieron de acuerdo en rezar, cada uno en su casa, las mismas oraciones a las mismas horas. Así actúan los feligreses privados de la misa parroquial. El *Nouveau Petit Catéchisme* aconseja «reunirse a rezar en familia a la hora habitual de la Misa Mayor»[79]. Los sacerdotes prisioneros en el antiguo convento de los carmelitas saben la hora en la que el Papa acostumbra a decir su misa. Todos los días, a la misma hora, se unen a la del Romano Pontífice[80]. Los condenados a muerte se unen en espíritu a las misas que saben se celebran por ellos. Poco tiempo antes de su ejecución el abate Nicolas Musart, párroco de Somme, Vesles y Poir (diócesis de Chalons-sur-Mer), que murió guillotinado en Reims el 17 de marzo de 1796, «se retiró a una estancia con dos colegas y otra persona para unirse en espíritu al Santo Sacrificio que se estaba ofreciendo por él en la ciudad»[81]. Se formaron auténticas asociaciones de oración que reunían a centenares de personas cada una de ellas, y cuyos innumerables hilos tejieron una tela invisible a través de toda Francia. Por ejemplo, en Burdeos, en el momento culminante del Terror, un sacerdote refractario, el abate Boyer, sugiere a sus colegas clandestinos (alrededor de una veintena de todo Burdeos) la idea de una asociación de oración destinada a obtener del Sagrado Corazón la conversión de los pecadores por intercesión de los Santos Corazones de María y de José. La asociación adquiere un gran desarrollo y engloba a todos los católicos fieles de la ciudad. Las señoritas Vincent conservan el Santísimo Sacramento en su oratorio clandestino y también se guarda en dos o tres capillas secretas de la ciudad. Allí se establece la Adoración Perpetua. Todos los días a las cinco los asociados dispersos por aquí y por allá, en prisión o en liber-

[79] *Op. cit.*, arriba, p. 15.
[80] Biron, *art. cit.*, p. 18.
[81] Abate Carron, *op. cit.*, t. III, p. 449.

tad, se postran de rodillas y hacen su acto de adoración en unión con los demás[82].

Y es que la devoción eucarística es la más importante para los católicos perseguidos. Su culto adquiere dos aspectos: el de la Presencia Real y el de los Sagrados Corazones de Jesús y de María. Los vendeanos enarbolan casi todos el signo de ambos corazones o bien solamente el de Jesús. Los procesos verbales de la Comisión militar de Angers los mencionan con frecuencia. En uno de ellos se dice, por ejemplo, que a Jacques Marchand «le han encontrado el símbolo fanático que usan los granujas y otros aristócratas que representa un corazón rodeado por una corona de espinas y dominado por una cruz»[83].

También se despojaba a los condenados, y no sólo en la Vendée, de sus rosarios, «misterios del rosario» y letanías de la Virgen. Son las oraciones habituales de la piedad mariana. Pero a través de la devoción a los Sagrados Corazones la piedad mariana se une a la eucarística. Unas horas antes de morir en la guillotina, el abate Musart, aquel cura de Campagne del que ya hemos hablado, exhorta a las religiosas de enseñanza de sus parroquias: «Tened siempre una gran devoción a los Sagrados Corazones de Jesús y de María. Debemos reunirnos espiritualmente al pie de la Cruz y en esos Sagrados Corazones con la mayor frecuencia posible»[84].

«Al pie de la Cruz...». Es natural que en esta época de sufrimiento y sacrificio la devoción adquiera un marcado carácter de reparación y penitencia. Los fieles se unen a la Pasión de Cristo. Se difunde extraordinariamente el uso de un pequeño crucifijo personal que puede llevarse encima. Acaba siendo una pieza de convicción para los tribunales revolucionarios. En brumario del año II detienen en París a un guarnicionero llamado Guilbert por mantener conversaciones fanáticas. Al registrarlo aparecen una hoja donde está escrito un salmo, un folleto titulado *Station de la chapelle du Calvaire* y además un crucifijo. El presidente del tribunal le pregunta: «¿Por qué lleváis una imagen de Cristo?» «Es el signo de mi Rey divino», contesta[85]. En cuanto al folleto, se trata probablemente de un Vía Crucis. Esta devoción, procedente de Roma, que consiste en irse uniendo a las sucesivas escenas de la Pasión por medio de las oraciones apropiadas, se extendió por Francia en los últimos años del Antiguo Régimen.

Para terminar el tema de las confesiones de la fe debemos subrayar su lucidez. Tienen una clara conciencia de la gravedad de la profanación. Miden en toda su extensión la intensidad de los daños cometidos contra la religión. La República es para ellos un régimen odioso, no por sí mismo, sino por el propósito que manifiesta de destruir la religión. El sacerdote Noël Pinot magnifica la religión cristiana, «la única verdadera, que pretendéis destruir». El tribunal desea conocer «la opinión personal sobre la extinción de los sacerdotes y especialmente de los refractarios» de François-Louis Chartier, vicario de Seurdre. Responde que es «una persecución». Como el juez insiste y quiere saber «lo que entiende por persecución», responde que «obrar en contra de la religión católica, apostólica y romana». Cuando preguntan a Laigneau-Langellerie, capellán del Carmelo de Angers, los motivos de que el juramento cívico haya afectado a su conciencia, responde: «Se trataba de aprobar por medio de un juramento a la República francesa, que destruyó la religión en Jesucristo, que es el Dios de mi corazón, «Deus cordis mei». «Que ha destruido la religión...»[86]. Es, pues, un hecho consumado. Muchos fieles sienten la cruel impresión de lo irreparable. Cuanto más se prolonga la persecución, más manifiestan su inquietud los confesores de la fe, no a causa de su propio destino, sino por el de la Francia descristianizada. Cuando las víctimas de la persecución de Fructidor pueden pronunciar públicamente unas pala-

[82] Henri Rousseau, *Guillaume Joseph Chaminade, fondateur des Marianistes (1761-1850)*, París, 1912, p. 31, nota 1.
[83] Citado por Ph. Evanno, *Les martyrs d'Avrillé, op. cit.*, p. 101.
[84] Abate Carron, *op. cit.*, t. III, p. 438.

[85] Testimonio citado por La Gorce, t. III, p. 435.
[86] Testimonios citados en nuestro libro *Les martyrs d'Avrillé*, p. 21.

bras o redactar su testamento espiritual, no ocultan su angustia y compasión. En el cuerpo de Jean Rochelé, sacerdote refractario fusilado en Colmar el 24 de julio de 1798, se encuentra un documento «que contiene lo que había querido decir al pueblo antes de su detención». Empieza así: «¡Dirigid, oh mi divino Salvador, vuestra mirada de misericordia sobre nuestra desgraciada patria...! Tened piedad de esta desdichada porción de vuestra Iglesia...»[87]. Aún son más significativas las palabras que pronunció Jean Baptiste Martelet, sacerdote lazarista, antes de que le cubrieran los ojos para fusilarle: «¡Pobre pueblo! ¿Hasta cuándo te vas a dejar engañar por el error y la mentira? ¡Mirad! ¡La antorcha de fe, ese tesoro precioso, incomparable, se está separando de vosotros y, desgraciados, no hacéis ningún esfuerzo por calmar la cólera de Dios, que se cierne sobre la culpable Francia...!»[88]. No son recursos de elocuencia. A las puertas de la muerte no se juega con la retórica. Cuando aquellos hombres fueron ejecutados, la Revolución duraba más de un decenio. Los efectos ya eran visibles: la irreligión, el cambio en las costumbres... Estos sacerdotes lo vieron y sufrieron por ello.

* * *

LA EFICACIA DE LA PERSECUCIÓN

Nunca se valorará bastante la grandeza de la resistencia espiritual, pero no debe sobrestimarse su extensión. Además, lo que es heroico no tiene por qué ser general. En 1799 existen a través de Francia unos islotes de devoción, reductos del cristianismo, pero no son refugios inexpugnables. La religión se encuentra ahora en estado de supervivencia.

En 1802 el párroco de Corcelles, en la diócesis de Lyon, escribe en su registro la siguiente nota:

[87] Citado por el abate Carron, *op. cit.*, t. IV, p. 218.
[88] *Id.*, t. 4, p. 170.

«En el transcurso del año 1793 nuestra iglesia, como todas las otras, se vio despojada de todos los ornamentos, de los vasos sagrados de plata y de dos campanas. No hay posibilidad de practicar públicamente la religión católica ni de cumplir ninguna función eclesiástica sin riesgo de comprometerse y de exponerse a perder hasta la vida. El párroco de Corcelles se retiró a Lyon, su lugar de nacimiento; allí residió sin ejercer su ministerio hasta 1802, cuando los feligreses le impulsaron a reanudar sus funciones... Durante el desdichado intervalo en el que cesa el culto católico durante más de ocho años no se ha llevado ningún registro de catolicidad. De vez en cuando aparecen eclesiásticos que manifiestan haber administrado el sacramento del bautismo... Los habitantes de Corcelles hicieron lo que pudieron para que sus hijos fueran bautizados por sacerdotes y los educaron en la religión católica en la medida de sus posibilidades»[89].

Corcelles, sin duda, fue ejemplar, y el resumen anterior describe mejor que libros enteros la suerte del cristianismo en la mayor parte del territorio en la época de la Revolución. La religión no fue aniquilada, pero su existencia era frágil y su vida intermitente —ya no hay iglesias, ni párrocos residentes—, y si logró subsistir fue por la fidelidad de las familias.

El sistema de persecución se demostró enormemente eficaz.

Los efectos se palpan después de 1801, tras el regreso a la paz religiosa. Se constata que una parte importante de la población ha dejado de practicar definitivamente o sólo lo hace de forma irregular. Conocemos las cifras del cumplimiento del precepto pascual en varias diócesis del noroeste francés en tiempos del Consulado y del Imperio. Muchas de estas cifras son inferiores al setenta por ciento, algunas al cincuenta. En 1805 alguno de los distritos de Indre-et-Loire da una cifra del setenta por ciento. En la misma fecha, en Seine Inferieure varía entre el setenta y el veintiuno por ciento. Han desapare-

[89] Citado en *Inventaires des Archives du Rhône,* E Supplément t. 1, p. 248.

cido la tercera parte de los practicantes en comparación con los de 1789[90]. Nos encontramos con una situación análoga en la diócesis de Lyon. Disponemos aquí de unas tablas confeccionadas en 1802 y un «Estado de las parroquias en 1804». Estos documentos prueban que el número de no practicantes es bastante elevado. En Montbrisson ellos y los intermitentes representan la tercera parte de la población. En La Fouillouse, según un informe de la parroquia de 1803, «el año anterior frecuentaron los sacramentos unas seiscientas personas del millar aproximado que existe en edad de comulgar». El párroco de Velbenoite escribe aquel mismo año: «La situación espiritual de mi parroquia es penosa desde todos los puntos de vista. La población consta de unos cuatro mil individuos. Solamente unos pocos acuden a recibir los sacramentos». El párroco Lancelot, de Rive de Gier, describe el mismo estado en la suya: «La mayoría de mis feligreses no frecuenta los sacramentos desde los comienzos de la Revolución»[91]. Y podríamos citar numerosos testimonios semejantes procedentes de esta y otras regiones. En el momento actual de nuestras investigaciones se demuestra que la situación creada por la Revolución hizo perder a los franceses el hábito del cumplimiento pascual y de la frecuencia en la recepción de los sacramentos de la Penitencia y de la Eucaristía.

Muchos han olvidado también el precepto del descanso dominical. Al comienzo del Imperio ya no se respeta el domingo en la mayoría de las grandes ciudades y en ciertos lugares del campo. En 1805 todos los comercios de Caen abrían en domingo[92]. El trabajo en domingo se generalizó y fue ampliamente aprovechado por la Revolución Industrial, pero la costumbre la impuso la revolución política.

Y finalmente, a juzgar por los testamentos, también se

[90] Estadísticas proporcionadas por *Matériaux pour l'histoire religieuse du peuple français* (bajo la dirección de F. Boulard, revisado por Y.-M. Hilaire), 1982, p. 630.

[91] Charles Ledre, *Le culte caché sous la Révolution, op. cit.*, pp. 366-367.

[92] Jean Laspougeas, «Un aspecto de la vida religiosa en Normandía a continuación de la Revolución», *Histoire religieuse de la Normandie*, p. 272.

descristianiza la muerte. Desde 1793 las cláusulas religiosas tales como la señal de la cruz, el encomendarse a Dios, la alusión a las exequias religiosas y los encargos de misas, que ya empezaron a disminuir antes de la Revolución, acaban por desaparecer de los testamentos[92bis].

No toda Francia languideció por igual. En algunas provincias vemos extinguirse la práctica religiosa, pero otras continúan siendo fieles. ¿A qué se deben tales diferencias? ¿Por qué en Auvergne en 1801 dicha práctica es casi unánime, mientras Haute-Normandie se muestra extraordinariamente descristianizada? ¿Por qué se practica en Lorraine y no en Berry? La causa no está en la persecución ni en su mayor o menor intención. Auvergne y Lorraine han sufrido una descristianización tan violenta o más que la de otras regiones. La explicación se encuentra en el terreno pre-revolucionario, es decir, en la situación religiosa anterior a la Revolución. Algunas regiones tuvieron una vida religiosa intensa, más ferviente, durante el siglo XVIII, y se han encontrado mejor preparadas que las otras para resistir la prueba.

En particular se advierte que entre las regiones más firmes algunas, como Auvergne, presentaban en el siglo XVIII las siguientes características: escasa influencia del jansenismo, numerosas misiones parroquiales y una serie continuada de buenos obispos residentes en sus sedes. Por el contrario, podemos estar casi seguros de que una región jansenizada, con poca actividad misional y regida por obispos no residentes (como ocurre por ejemplo en Seine-Inferieure) muestra una práctica muy restringida[92ter].

Los contemporáneos lúcidos que al término de la Revolución observan el estado religioso de Francia se asombran ante

[92 bis] Ver especialmente Jacques Marcade, «Chatellerault a finales del siglo XVIII. Estudio de las mentalidades», *Actes du III Congrès national des Societés savantes*, Poitiers, 1986. *Histoire moderne et contemporaine*, t. II, pp. 23-28.

[92 ter] Jean de Viguerie, «Examen de algunas hipótesis a propósito de la Revolución francesa y de la descristianización». *Christianization et déchristianization.* Publications du Centre de Recherches d'histoire religieuse et l'histoire des idées, 9. Angers, 1986, pp. 177-185.

la extensión de los daños y la amplitud de la apostasía. Acababan de abrir las iglesias, dice un sacerdote bordelés, abate Lalanne, pero estaban aún devastadas y desiertas; los cristianos se sentían tan asustados y tan aislados que los que habían conservado una chispa de fe en medio de aquella gran ciudad se veían a sí mismos como un nuevo Tobías dirigiéndose al Templo y creyéndose solo...[93]. En sus *Reflexions sur l'état de l'Eglise en France pendant le dixhuitième siècle et sur sa situation actuelle* del año 1808 el abate Félicité de Lamennais se pregunta: ¿ha desaparecido completamente la religión? «Desde la destrucción del paganismo no se encuentra en la historia otro ejemplo de degeneración tan general y tan completa»[94]. A pesar del retorno de la libertad religiosa, a pesar de la reconciliación de la Iglesia y del Estado, a pesar de los esfuerzos del clero, la situación mejora muy lentamente. Bajo la Restauración los cristianos fervientes e instruidos en las verdades de la fe son una pequeña minoría, según demuestran innumerables testimonios. En 1824 la condesa de Remusat escribe: «Hablando francamente, en nuestra nación pretendidamente católica se desconocen gran número de las primeras nociones del cristianismo. En nuestros campos, en nuestras ciudades, el artesano ignora el Evangelio»[95]. El testimonio de Monseñor Macchi, nuncio apostólico en París, es más concreto y más autorizado: «Más de la mitad de la nación francesa», escribe el prelado en 1826, «padece una completa ignorancia de sus deberes cristianos y permanece sumida en la indiferencia; y uno se pregunta si llegará a diez mil el número de personas que practican en la capital...»[96].

Cuando se estudian las reacciones de los franceses a la política religiosa de la Revolución, gran parte de los historiadores se limitan a recordar las proezas de la Iglesia clandestina

[93] Citado en el artículo «Sociedad de María» del *Dictionnaire des ordres religieuses* de Heliot et Badiche, t. IV, col. 744.

[94] P. 155.

[95] *Essai sur l'éducation des femmes,* París, 1824, p. 98.

[96] Citado por G. de Bertier de Sauvigni, *La Restauration,* París, 1955, p. 430.

y la patente indiferencia ante los cultos nuevos. Y se quedan ahí. Según su versión, podríamos deducir que la persecución había sido un fracaso.

Tal perspectiva es falsa. Es necesario cambiar el punto de vista. Hay que considerar los hechos en su conjunto —no sólo los de la resistencia—, hay que estudiar las consecuencias. Y tenemos que admitirlo: la descristianización fue un triunfo de la Revolución.

Ésta es una realidad. Existe otra, por supuesto, que es la de la resistencia espiritual. ¿Habría subsistido el cristianismo sin ella? No se trata, pues, de rebajar su importancia, sino de ponderarla en sus auténticas dimensiones.

ANEXO

CONSTITUCIÓN CIVIL DEL CLERO

(Aprobada el 12 de julio de 1790)

TÍTULO I. DE LOS OFICIOS ECLESIÁSTICOS

Artículo 1.° Cada departamento formará una sola diócesis y cada diócesis tendrá la misma extensión y los mismos límites que el departamento.

Art. 2.° Se determinarán las sedes de los obispados de los ochenta y tres departamentos del reino... (A continuación, los nombres de las ciudades donde se establecerán los obispados)[1].

Todos los otros obispados existentes en los ochenta y tres departamentos del reino que no figuran expresamente comprendidos en el presente artículo están y permanecerán suprimidos.

---

[1] Estas ciudades eran casi todas antiguas sedes episcopales. Así se mantuvieron a raíz del Concordato de 1801 y también cuando, bajo la Restauración, se aumentó el número de obispos.

Art. 3.° El reino quedará dividido en diez distritos metropolitanos cuyas sedes serán: Rouen, Reims, Besançon, Rennes, París, Bourges, Bordeaux, Toulouse, Aix y Lyon... (A continuación, los nombres de estos distritos según su posición geográfica, como costa de la Mancha, nordeste, centro, etc. con la lista de los departamentos que debe contener cada uno de ellos).

Art. 4.° Queda prohibido a toda iglesia o parroquia de Francia y a todo ciudadano francés reconocer, en cualquier caso y bajo cualquier pretexto, la autoridad de un obispo ordinario o metropolitano cuya sede venga establecida por el nombramiento de una potencia extranjera o de sus delegados residentes en Francia o fuera de Francia; todo ello sin afectar a la unidad de fe y de comunión que se mantendrá con la cabeza visible de la Iglesia universal, tal como constará a continuación.

Art. 5.° Cuando el obispo diocesano se haya pronunciado en el sínodo sobre materias de su competencia, se podrá recurrir al metropolitano, el cual se manifestará en el sínodo metropolitano.

Art. 6.° Se procederá sin demora, con el acuerdo del obispo diocesano y de la administración de los distritos, a una nueva formación y circunscripción de todas las parroquias del reino; su número y extensión se determinarán según las reglas que han de establecerse.

Art. 7.° La iglesia catedralicia de cada diócesis recuperará su estado primitivo de ser al mismo tiempo iglesia parroquial e iglesia episcopal a consecuencia de la supresión o reorganización de las parroquias.

Art. 8.° La parroquia episcopal no tendrá otro pastor inmediato distinto del obispo. Todos los sacerdotes asignados a ella serán sus vicarios y ejercerán dichas funciones.

Art. 9.° En las ciudades de más de diez mil almas habrá dieciséis vicarios en la iglesia catedralicia y solamente doce donde la población conste de menos de diez mil almas.

Art. 10.° En cada diócesis se conservará o establecerá un único seminario para la preparación al sacerdocio, sin que esto suponga, por el momento, ninguna medida en relación con las otras casas de formación y educación.

Art. 11.° En la medida de lo posible el seminario quedará establecido cerca de la iglesia catedralicia e incluso en el recinto de los edificios destinados a vivienda del obispo.

Art. 12.° Un vicario superior y tres vicarios directores subordinados al obispo se encargarán de la conducta y formación de los alumnos admitidos en el seminario.

Art. 13.° Los vicarios superiores y los vicarios directores deberán asistir con los jóvenes seminaristas a todos los oficios de la parroquia catedralicia y cumplir en ella todas las funciones que el obispo y su primer vicario juzguen pertinente encomendarles.

Art. 14.° Los vicarios de las iglesias catedralicias, los vicarios superiores y los vicarios directores del seminario formarán el consejo habitual y permanente del obispo, que no podrá ejercer su jurisdicción en relación con el gobierno de la diócesis y del seminario sino después de haber consultado con ellos; no obstante, el obispo, en el curso de sus visitas, podrá dictar las órdenes provisionales que juzgue convenientes.

Art. 15.° Las ciudades y pueblos que no consten de más de seis mil almas dispondrán de una sola parroquia; las restantes serán suprimidas e incorporadas a la iglesia principal.

Art. 16.° En las ciudades de más de seis mil almas cada parroquia podrá agrupar mayor número de feligreses y se la conservará o se establecerá una nueva según lo exijan las necesidades de la población y de las localidades.

Art. 17.° Las asambleas administrativas, de acuerdo con el obispo diocesano, designarán en la próxima legislatura las parroquias anejas o sucursales de ciudades o del campo que convenga mantener o ampliar, establecer o suprimir, e indicarán los distritos según lo exijan las necesidades de la población, la dignidad del culto y las diferentes localidades.

Art. 18.° Las asambleas administrativas y el obispo diocesano podrán también, después de haber acordado la supresión o reunión de una parroquia, disponer que en los lugares apartados o en los que durante determinada época del año no se

pueda asistir sin dificultad a la iglesia parroquial, el establecimiento o conservación de una capilla a la que el párroco enviará a un vicario los días festivos o los domingos para decir la misa e instruir al pueblo.

Art. 19.° La incorporación de una parroquia a otra implicará siempre la unión de los bienes de la fábrica de la suprimida a la fábrica de la parroquia que se conserva.

Art. 20.° Todos los títulos y cargos distintos de los mencionados en la presente constitución, dignidades, canonjías, prebendas, medias prebendas, capillas, capellanías, tanto de iglesias catedrales como de iglesias colegiales; todos los capítulos regulares y seculares de uno y otro sexo, las abadías y prioratos en regla o en usufructo, tanto de uno como de otro sexo, y todos los otros beneficios y prebendas eclesiásticas en general, cualquiera que sea su naturaleza o denominación, están anulados y suprimidos desde el día de la publicación del presente decreto sin que jamás puedan crearse otros semejantes.

Art. 21.° Todos los beneficios de administración laica están sometidos a las disposiciones de los decretos relacionados con los beneficios de plena colación o de administración eclesiástica.

Art. 22.° Están igualmente comprendidos en dichas disposiciones todos los títulos y fundaciones de plena administración laical exceptuando las capillas actualmente atendidas en el recinto de las casas particulares por un capellán o destinadas al uso privado de su propietario.

Art. 23.° El contenido de los artículos precedentes será efectivo en todas sus cláusulas, *hasta las de reversión,* incluidas en las actas de fundación.

(Los artículos 24 y 25 regulan los pagos de algunas fundaciones.)

TÍTULO II. NOMBRAMIENTO DE LOS CARGOS

Art. 1.° A partir de la fecha de publicación del presente decreto, obispos y sacerdotes accederán a sus cargos únicamente a través de elecciones.

Art. 2.° Todas las elecciones se efectuarán por la vía del escrutinio y con absoluta pluralidad de sufragios.

Art. 3.° La elección de los obispos se realizará de la forma prescrita y por el cuerpo electoral indicado en el decreto de 22 de diciembre de 1789 para el nombramiento de los miembros de la asamblea de departamento.

Art. 4.° Cuando el procurador general síndico del departamento reciba la primera noticia de la vacante de una sede episcopal por muerte, dimisión u otros, avisará a los procuradores síndicos de los distritos a efectos de convocar a los electores que hubieran procedido al último nombramiento de los miembros de la asamblea administrativa, y a la vez indicará el día en que se deberá celebrar la elección del obispo, que será lo más tarde el tercer domingo después de su carta de aviso.

Art. 5.° Si la vacante de la sede episcopal se produjera en los cuatro últimos meses del año, cuando debe celebrarse la elección de los miembros de la administración del departamento, la del obispo será diferida y remitida a la siguiente asamblea de electores.

Art. 6.° La elección del obispo no se podrá hacer ni iniciar más que en domingo, en la iglesia principal de la capital del departamento, al final de la misa parroquial a la que están obligados a asistir todos los electores.

Art. 7.° Para optar a un obispado será necesario haber cumplido por lo menos durante quince años las funciones del ministerio eclesiástico en la diócesis en calidad de párroco, de ayudante o de vicario, como vicario superior o como vicario director de seminario.

Art. 8.° Los obispos cuyas sedes quedan suprimidas por el presente decreto podrán ser nombrados para los obispados actualmente vacantes o para los que queden vacantes a continuación, o aquellos que se creen en otros departamentos, aunque no hayan cumplido los quince años de ejercicio.

Art. 9.° A los párrocos y otros eclesiásticos que a consecuencia de la nueva circunscripción de las diócesis se encuentren en una distinta de aquella en la que ejercían sus funciones

se les computarán dichas funciones en sus nuevas diócesis y en consecuencia serán candidatos en ellas, siempre que hayan cumplido el tiempo exigido.

Art. 10.° También podrán ser elegidos los párrocos actuales que tuvieran diez años de ejercicio en un curato de su diócesis, siempre que no hubiesen desempeñado antes las funciones de vicario.

Art. 11.° Esta misma disposición se aplicará a los párrocos cuyas parroquias hayan quedado suprimidas en virtud del presente decreto y se les computará como tiempo de ejercicio aquel que hubiera transcurrido después de la supresión de su curato.

Art. 12.° Igualmente serán elegibles los misioneros, los vicarios generales de los obispos, los capellanes de los hospitales o encargados de la educación pública, siempre que hayan desempeñado sus funciones durante quince años contando desde su ordenación.

Art. 13.° Igualmente podrán ser candidatos todos los dignatarios, canónigos y, en general, los beneficiarios y titulares que estén obligados a residir allí donde ejercían sus funciones eclesiásticas y cuyos beneficios, títulos, cargos o empleos queden suprimidos por el presente decreto, siempre que cuenten con quince años de ejercicio, tal y como se exige de los párrocos en el artículo precedente.

Art. 14.° El presidente de la asamblea electoral proclamará al elegido en la iglesia donde se haya celebrado la elección, en presencia del pueblo y del clero, y antes de comenzar la misa solemne que se celebrará con este motivo.

Art. 15.° El presidente de la asamblea de los electores enviará al rey el acta de la elección y de la proclamación para ponerlo en conocimiento de Su Majestad.

Art. 16.° En el transcurso del mes siguiente a su elección el elegido a un obispado se presentará personalmente a su obispo metropolitano, y, si resulta elegido para la sede metropolitana, al obispo más antiguo del distrito, con el acta de la elección y de la proclamación, y le rogará le sea concedida la confirmación canónica.

Art. 17.° El metropolitano o el antiguo obispo tendrá la facultad de examinar al elegido sobre su doctrina y costumbres en presencia del consejo; si le considera apto, le otorgará la institución canónica; en caso contrario, deberá consignar por escrito los motivos de su desaprobación firmados por el metropolitano y su consejo.

Art. 18.° El obispo de quien se solicita la confirmación no podrá exigir al elegido más juramento que su profesión de la religión católica, apostólica y romana.

Art. 19.° El nuevo obispo no podrá dirigirse al Papa para obtener confirmación alguna; pero le escribirá como cabeza visible de la Iglesia Universal en prueba de la unidad de fe y de comunión que debe mantener con él.

Art. 20.° La consagración del obispo no podrá hacerse más que en la iglesia catedralicia por su metropolitano o, en su defecto, por el obispo más antiguo del distrito de la metrópoli asistido por dos obispos de las diócesis más cercanas; en domingo, durante la misa parroquial y en presencia del pueblo y del clero.

Art. 21.° Antes de que comience la ceremonia de la consagración, el elegido, en presencia de los funcionarios municipales, del pueblo y del clero, prestará juramento solemne de velar con esmero sobre los feligreses de la diócesis que le ha sido confiada, de ser fiel a la nación, a la ley y al rey, y de apoyar firmemente la Constitución decretada por la Asamblea Nacional y aprobada por el rey.

Art. 22.° El obispo tendrá la libertad de elegir los vicarios de su iglesia catedralicia entre todo el clero de su diócesis, teniendo en cuenta que no puede nombrar más que sacerdotes que hayan ejercido sus funciones eclesiásticas al menos durante diez años. Sólo podrá destituirlos con el acuerdo de su consejo y tras la deliberación que resulte de la pluralidad de las opiniones, con conocimiento de causa.

Art. 23.° Los párrocos actualmente incorporados en algunas iglesias catedralicias, así como aquellos cuyas parroquias quedan incorporadas a éstas, serán de pleno derecho, si lo solicitan, los primeros vicarios del obispo, según el orden de antigüedad en sus funciones pastorales.

Art. 24.° Los vicarios superiores y los vicarios directores del seminario serán nombrados por el obispo y su consejo y sólo podrán ser destituidos del mismo modo que los vicarios de la iglesia catedralicia.

Art. 25.° La elección de los párrocos se hará de la forma prescrita y por los electores reseñados en el decreto del 22 de diciembre de 1789 para el nombramiento de miembros de la asamblea administrativa del distrito.

Art. 26.° Todos los años, en la época de la constitución de las asambleas de distrito, se formará la asamblea de electores para el nombramiento de párrocos, aunque no hubiera más que una sola vacante en el distrito; con este fin, los ayuntamientos están obligados a notificar al procurador síndico del distrito las vacantes de los curatos que se produzcan en él por muerte, dimisión u otros.

Art. 27.° Al convocar la asamblea de los electores el procurador síndico enviará a cada ayuntamiento las listas de todos los curatos vacantes.

Art. 28.° La elección de los párrocos se hará por escrutinios independientes para cada curato vacante.

Art. 29.° Cada elector, antes de introducir su papeleta en la urna del escrutinio, jurará proceder en conciencia eligiendo al más digno sin que medien donativos, promesas, peticiones o amenazas. Este juramento se realizará tanto en la elección de obispos como en la de párrocos.

Art. 30.° La elección de los párrocos sólo podrá efectuarse o iniciarse en domingo, en la iglesia principal de la capital del distrito, al final de la misa parroquial a la que están obligados a asistir todos los electores.

Art. 31.° El cuerpo electoral proclamará a los elegidos en la iglesia principal antes de la misa solemne que se celebrará con este motivo en presencia del pueblo y del clero.

Art. 32.° Para ser candidato a un curato será necesario haber desempeñado las funciones de vicario en una parroquia o en un hospital o en otra casa de beneficencia de la diócesis por lo menos durante cinco años.

Art. 33.° Los párrocos cuyas parroquias hayan quedado suprimidas como consecuencia del presente decreto podrán ser elegidos aunque no hayan transcurrido los cinco años de ejercicio en la diócesis.

Art. 34.° Podrán ser candidatos a los curatos todos aquellos que eran aptos para los obispados, siempre que hayan cumplido cinco años de ejercicio.

Art. 35.° El elegido para un curato se presentará personalmente al obispo con su acta de elección y proclamación con objeto de obtener de él la institución canónica.

Art. 36.° El obispo tendrá la facultad de examinar al elegido sobre su doctrina y costumbres en presencia de su consejo; si le juzga capacitado, le otorgará la institución canónica; si cree deber negársela, manifestará por escrito los motivos de su desaprobación con las firmas del obispo y su consejo.

Art. 37.° En el examen del elegido que le solicitará la institución canónica el obispo no podrá exigirle más juramento que el de profesar la religión católica, apostólica y romana.

Art. 38.° Los párrocos elegidos e investidos prestarán el mismo juramento que los obispos, en su iglesia, un domingo, antes de la misa parroquial, en presencia de los funcionarios municipales del lugar, del pueblo y del clero. Hasta entonces no podrán ejercer ninguna función eclesiástica.

Art. 39.° Tanto en la iglesia catedralicia como en cualquier iglesia parroquial existirá un registro particular en el que el secretario del ayuntamiento certificará sin gastos el acta de la prestación del juramento del obispo o del párroco, siendo ésta la única acta de toma de posesión.

Art. 40.° Los obispados y los curatos se considerarán vacantes hasta que los elegidos hayan prestado el juramento antes citado.

Art. 41.° Durante la vacante de la sede episcopal, el primero y, en su defecto, el segundo vicario de la iglesia catedralicia sustituirá al obispo, tanto en sus funciones ministeriales como en los actos jurisdiccionales que no exijan el carácter episcopal; en todo caso, deberá someterse al parecer del consejo.

Art. 42.° Durante la vacante de un curato, la administra-

ción de la parroquia se confía al primer vicario, excepto en el caso en que el ayuntamiento decida nombrar un vicario más; si no hay vicario en la parroquia, el obispo nombrará un ayudante.

Art. 43.° Cada párroco tendrá derecho a elegir a sus vicarios, pero no podrá hacerlo más que entre sacerdotes ordenados o aceptados por el obispo de la diócesis.

Art. 44.° Ningún párroco podrá destituir a sus vicarios más que por causas legítimas determinadas por el obispo y su consejo.

El TÍTULO III fijaba las asignaciones del clero, pero fue modificado en seguida por otra ley del 24 de julio que estudiaremos más tarde. Hemos de subrayar únicamente que las asignaciones de la Iglesia Constitucional eran muy razonables, e incluso muy elevadas si se las compara con las que actualmente recibe el clero católico.

El TÍTULO IV se titula DE LA RESIDENCIA. Para ausentarse más de 15 días de su diócesis, un obispo necesitaba el permiso del directorio del departamento. Un párroco necesitaba la autorización del obispo y del directorio de distrito. Según los artículos 6 y 7, los obispos, párrocos y vicarios podían participar en la mayoría de las funciones políticas o administrativas con las siguientes restricciones. Podían ser miembros de un consejo general bien de una comuna, bien de un distrito, bien de un departamento, pero no podían ser ni alcaldes, ni funcionarios municipales, ni miembros del directorio. Esta incompatibilidad estaba decretada para el futuro, ya que aquellos que ya desempeñaban estas funciones podían continuar ejerciéndolas.

El decreto del 18 de octubre trataba de los párrocos cuyas parroquias iban a ser agrupadas o suprimidas; si lo reclamaban, podían ser nombrados primeros vicarios de las parroquias agrupadas, o bien recibir una pensión de jubilación igual a los dos tercios de su asignación si hubieran conservado su parroquia. Esta pensión no podía exceder de las 2.400 libras.

El decreto adicional de los días 15 a 24 de noviembre regulaba la conducta que debía observar el obispo elegido en el caso de que el metropolitano se negara a consagrarle. El elegido debía presentarse, acompañado de dos notarios, ante todos los votantes del metropolitano sucesivamente a fin de conseguir la consagración. Si todos se negaban, el tribunal del distrito juzgaba los rechazos de la investidura y se pronunciaba sobre la doctrina del elegido. Si consideraba que había habido abuso, le enviaba a solicitar la consagración de cualquier obispo ajeno a la metrópoli. No estaba prevista la negativa de este último.

(Texto y resumen en *Histoire de la Constitution Civile du Clergé, l'Eglise sous la Terreur et la Directoire,* por Ludovic Sciout, pp. 39-47).

SOMERA BIBLIOGRAFÍA

Consultar en primer lugar la bibliografía dada por B. PLONGERON en su obra *Conscience religieuse et révolution - Regards sur l'historiographie religieuse de la Révolution française*. París, 1969.

Para la época posterior a 1969, utilizar la *Bibliographie de l'histoire de France*. Será necesario consultar las recensiones de obras recientes en los *Annales historiques de la Révolution française*.

Desde hace un siglo han sido publicadas una docena de obras que estudian el conjunto de la historia religiosa de Francia durante la Revolución. Las enumeramos a continuación en orden cronológico:

A. GAZIER, *Études sur l'histoire religieuse de la Révolution française d'après des documents originaux et inédits depuis la réunion des États généraux jusqu'au Directoire,* París, 1887. Contiene una historia especialmente documentada sobre el

abate Grégoire, personalidad central en la historia religiosa revolucionaria.

Abbé SICARD, *Le clergé de France pendant la Révolution,* París, 1894. Obra muy útil aún, a pesar de su antigüedad.

A. DEBIDOUR, *Histoire des rapports de l'Église et de l'État en France (1789-1870),* París, 1898.

A. MATHIEZ, *Contributions à l'histoire religieuse de la Révolution française,* París, 1907.

La Révolution et l'Église, París, 1910.

P. de la GORCE, *Histoire religieuse de la Révolution française,* París, 1911-1922, 5 volúmenes. Es la obra fundamental.

A. AULARD, *Le christianisme et la Révolution française,* París, 1925, 157 pp.

Abbé J. LACOUTURE, *La politique religieuse de la Révolution,* París, 1940. Obra valiosísima que pasa revista a las principales medidas relacionadas con la religión y las analiza con toda claridad.

A. LATREILLE, *L'Église catholique et la Révolution française,* 2 vol., París, 1946-50.

Charles LEDRE, *L'Église de France sous la Révolution,* París, 1949, p. 321. Fácil de leer y bien documentada.

Jean LEFLON, *La crisis revolutionnaire (1780-1846),* t. 20 de la *Histoire de l'Église* de Fliche et Martin, París, 1951.

M. REINHARD, *Religion, révolution et contre-révolution.* Curso de La Sorbona, impartido en 1960.

Rogier (L.-J.) y BERTIER DE SAUVIGNY (G.), *Siècle des Lumières, Révolution, Restaurations,* t. IV de la *Nouvelle histoire de l'Église,* París, 1966.

No existen síntesis más recientes.

Existe gran número de obras concernientes a la historia religiosa de los departamentos, distritos o ciudades. No se deben ignorar. La más reciente es el magnífico libro de Jean Claude MEYER, *La vie religieuse en Haute-Garonne sous la Révolution (1789-1801),* Toulouse, 1982, p. 621.

Citemos, por último la reciente, extensa y bien documentada obra de Jean DUMONT, *La Révolution française ou les prodiges du sacrilège,* Limoges, 1984, p. 510.